

School of Theology at Claremont



1001 1423872

# HANDBUCH DER PHILOSOPHIE

---

## LOGIK UND SYSTEMATIK DER GEISTES- WISSENSCHAFTEN

VON

ERICH ROTHACKER



MÜNCHEN UND BERLIN 1927

DRUCK UND VERLAG VON R. OLDENBOURG



Theology Library

SCHOOL OF THEOLOGY  
AT CLAREMONT  
California

From the library  
of  
Professor Philip Merlan  
1897-1968







CB  
19  
R63

**LOGIK UND SYSTEMATIK DER GEISTES-  
WISSENSCHAFTEN**

**VON**

**ERICH ROTHACKER, 1888**

*München, R. Oldenbourg, 1927*

*MEINER LIEBEN FRAU*

---

## I. ANALYTISCHER TEIL.

### I. URSPRUNG DER GEISTESWISSENSCHAFTLICHEN METHODEN UND BEGRIFFE.

#### 1. DIE GEISTESWISSENSCHAFTEN.

Die Wissenschaften, welche die Ordnungen des Lebens in Staat, Gesellschaft, Recht, Sitte, Erziehung, Wirtschaft, Technik und die Deutungen der Welt in Sprache, Mythos, Kunst, Religion, Philosophie und Wissenschaft zum Gegenstand haben, nennen wir Geisteswissenschaften. Als einen gewaltigen Apparat von Fragestellungen, Forschungsmethoden und begrifflichen Antworten finden wir dieselben heute in mehreren Fakultäten ausgebreitet.

Ihre Geschichte, die zusammenhängend nie dargestellt wurde, weist auf höchst disparate Ursprünge und völlig irreguläre Entwicklungen zurück. Erst nach und nach konvergieren dieselben. Haben wir heute auch gelernt, die konkrete Entwicklung der Naturwissenschaften weit unbefangener auf den Anteil praktischer, kultureller ja politischer und sozialer Impulse an ihrer Entstehung und Entwicklung hin zu betrachten, so fehlt den Geisteswissenschaften bei analogen Voraussetzungen zudem noch bis heute das feste Rückgrat, das jene sich in Mathematik und Experiment geschaffen haben.

Entsprungen zum einen Teil aus Mythos, Lebenserfahrung, Spruchweisheit und schließlich der Philosophie, von der sie sich nur langsam ablösen; zum andern wie die antike Rhetorik, Grammatik und Politik, die römische Jurisprudenz, die moderne Kameralistik und Ökonomik aus der Praxis, aus pädagogischen Aufgaben, Aufgaben der Berufsbildung und bestimmten politischen Situationen; im Einzelnen wie etwa die Historie aus so disparaten Quellen wie Heldensang, Chronik, Rechtsurkunde, Geographie, Völkerkunde, politisch-pragmatischer und halb theoretischer Reflexion, zeigen sich diese Wissenschaften zudem aufs tiefste in nationale und zeitgeschichtliche Eigentümlichkeiten und in die mannigfachen Umstände kultureller Wandlungen verflochten. Die Rolle, welche die Rhetorik im klassischen Altertum spielte, kommt ihr heute auch in den relativ rhetorisch gestimmten romanischen Kulturen nicht mehr zu, die Rolle der Theologie in der Welt der romanisch-germanischen



Völker, des mittelalterlichen Judentums und Islam war der Antike fremd, die Blüte der neueren Philologie und modernen Jurisprudenz ist eng mit dem Vordringen des Humanismus und den Krisen der Rezeption verknüpft, die des Naturrechts ist mittelbar und unmittelbar ein Produkt der Bildung des modernen Staates. Volksschule, Realschule, humanistisches Gymnasium tragen das Zeichen ganz bestimmter historischer Wellen heute noch auf der Stirn. Während in den philosophischen Einteilungen die Wissenschaften wie vom Himmel gefallen in schöner Ordnung, meist symmetrisch, nebeneinander liegen, sind dieselben in Wirklichkeit oft nicht nur ihrer Genese sondern gerade ihrem eigentümlich produktiven Kern nach tief in kulturellen Krisen verwurzelt, deren Stachel sie bleibend in ihrer Struktur bewahren.

Denn recht eigentlich Krisen wird eine vertiefte kulturphilosophische Besinnung wahrnehmen können: wo in einem Volke der Mythos sich zur Weisheit erhebt oder die Weisheit zur Philosophie. Deutlich nacherlebbar steckt in dem Losreißen der ersten Begriffe aus der Sinnlichkeit eine echte Lebenskrise. Und so weiter: wenn das Handeln sich von Lebenserfahrung und Tradition ablösend der abstrakten Regel und Idee zuwendet, nach der das Leben nunmehr gelenkt werden soll; wenn im besonderen die religiöse, sprachliche, politische, künstlerische Praxis zu reflektieren beginnt und Prinzipien aufstellt; wenn Religion zur Theologie, Theologie zur Religionswissenschaft und Religionsphilosophie wird; wenn der historische Sinn vom Heimatland auf fremde Völker sich ausdehnt; wenn die Grammatik ältere sprachliche Zustände kanonisiert; wenn sie vorwärtsblickend sich rationalisiert; wenn sie ihre nationale Schranke durchbrechend auf fremde Sprachen sich ausdehnt, wenn sie beginnt, vergleichend rein sachliche und abstrakte, vom Wurzelboden der Muttersprache oder bestimmter kanonischer Sprachen losgelöste Sprachgesetze zu suchen. Was muß ein Volk erst erlebt haben ehe in ihm ein spezifisch hermeneutischer Sinn erwachen kann, Interesse an Textkritik entsteht oder antiquarischer Sinn oder Interesse an Literaturgeschichte, Kunstgeschichte neben Kunst und Dichtung? Eine Krise, welche in Nietzsches „Nutzen und Nachteil der Historie“ nachzittert. Nicht ohne einen vollkommenen Umschwung des gesamten kulturellen Selbstbewußtseins können traditionelle Geschichtsbilder sich auflösen! Wie voraussetzungs- voll ist die Entstehung einer Psychologie, einer Soziologie, einer Wendung des Interesses auf primitive Kulturstufen.

## 2. DER TERMINUS „GEISTESWISSENSCHAFTEN“.

Dieser fast chaotische Eindruck kann nur verstärkt werden durch einen Blick auf die Uneinigkeit, welche bis heute über zahlreiche geisteswissenschaftliche Grundbegriffe insbesondere den Terminus „Geisteswissenschaften“ selbst herrscht.

Auch eine Geschichte der Wissenschaftseinteilungen ist noch nicht geschrieben. Wohl lassen die Darstellungen von Wundt<sup>1)</sup>, Erdmann<sup>2)</sup>, Becher<sup>3)</sup> die großen Gruppen erkennen, in denen sich dieselben entwickelt haben: 1. die antike Klassifikation in Dialektik, Physik und Ethik, 2. die Einteilung nach Seelenvermögen von Bacon bis D'Alembert, 3. die hierarchische Einteilung Comte's und Spencer's und 4. die relativ späte Einteilung in Natur- und Geisteswissenschaften, welche durch Descartes und den englischen Sensualismus vorbereitet, in Bentham, Ampère, Mill und Hegel gipfelt, denen im 19. Jahrhundert neue Versuche folgen. Aber erst durch eine Unterbauung dieser Entwicklungen durch eine Historie der Geisteswissenschaften selbst, vor deren Zustand diese Einteilungen ebenso abhängig wie sie andererseits in der Geschichte der großen Systeme verankert sind, bekämen diese Gruppen ihr wahres Gesicht.

Und in voller Kontinuität würden wir sie erst durch Heranziehung der großen methodologischen und enzyklopädischen Literatur sehen, welche die Brücke zwischen Philosophie und Einzelwissenschaften schlägt und deren Titel für das 17. Jahrhundert etwa den Werken Leibniz', Comenius', später Christian Wolffs zu entnehmen wären, während für das 18. Jahrhundert bereits ganz brauchbare Bibliographien bestehen.

Hierzu einige bibliographische Notizen. Für das scholastische System der Geisteswissenschaften vgl. das wertvolle Buch von A. Dempf, Die mittelalterliche Weltanschauung (München 1925).

Eine Einteilung der Wissenschaften nach G. J. Vossius, De philologia libre (1650) zitiert S. v. Lempicki, Geschichte der deutschen Literaturwissenschaft bis zum Ende des 18. Jahrhunderts (Göttingen 1920), S. 468.

Über die geschichtsphilosophische Vulgata des 18. Jahrhunderts unterrichtet stoffreich Felix Günther, Die Wissenschaft vom Menschen (Gotha 1907).

Zahlreiche Literatur im Artikel „Wissenschaft“ von Krugs enzyklopädischem philosophischen Lexikon. IV. Bd., 2. Aufl., 1834, S. 529f., und VI. Bd. (II. Abt.), S. 467. Derselbe verweist auf eine vollständige Bibliographie der „Wissenschaftskunde“ im 3. Band seines Versuchs einer systematischen Enzyklopädie der Wissenschaften.

Friedr. Aug. Wolfs Vorlesung über die Enzyklopädie der Altertumswissenschaft. Herausgegeben von J. D. Gürtler, Leipzig 1831, handelt im ersten Paragraph über Enzyklopädie überhaupt und über Enzyklopädie der Altertumswissenschaft insbesondere. Dort Literatur. Sulzer, Kurzer Inbegriff aller Wissenschaft; Schmidt, Abriß der Gelehrsamkeit, Berlin 1783; Meinecke, Synopsis eruditionis universae, 1783; Buhle, Grundriß einer allgemeinen Enzyklopädie der Wissenschaften (Lemgo 1783); Eschenburg, Lehrbuch der Wissenschaftskunde (1792) usw.

Wesentlich in unserm Zusammenhange ist Wolfs Begriff der *Humaniora* und die Betonung, daß die philologischen Wissenschaften kein Aggregat sondern ein Ganzes seien.

Weiteres Material in der Enzyklopädie und Methodologie der philologischen Wissenschaften von August Boeckh, herausgegeben von E. Bratuschek (1877).

<sup>1)</sup> Wilhelm Wundt, Einleitung in die Philosophie (1909), S. 39ff. Derselbe, Logik I<sup>4</sup> (1920), S. 85ff.

<sup>2)</sup> Benno Erdmann, Erkennen und Verstehen (Sitzungsberichte der Berliner Akademie der Wissenschaften). 1912, S. 1240ff.

<sup>3)</sup> E. Becher, Geisteswissenschaften und Naturwissenschaften. Untersuchungen zur Theorie und Einteilung der Wissenschaften (1921) S. 1 ff.



Einer vergessenen Klassifikation gedenkt eine Arbeit von Waldapfel, Ein deutscher Pädagog als Vorgänger Spencers in der Klassifikation der Wissenschaften (Archiv für Geschichte der Philosophie XXVII [1914]).

So ist ein theoretisches Bewußtsein vom Zusammenhang der Geisteswissenschaften erst langsam erwachsen. Und selbst in praxi hat sich dasselbe erst spät entwickelt. Am lebhaftesten natürlich da, wo die Philosophie als Mutter der Wissenschaften ihre „Küchlein“ noch gar nicht entließ. Aber nach einmal vollzogener Trennung der Wissenschaften bleibt ihr Zusammenhang trotz gelegentlicher Personalunion von Calvinischer Dogmatik, Natur- und Völkerrecht und Scaligers Philologie in Hugo Grotius und trotz Leibnizens enzyklopädischem System bis tief in das 19. Jahrhundert problematisch. Wie denn charakteristischerweise erst dieses den Terminus „Geisteswissenschaften“ geprägt hat.

Die Geschichte dieses Terminus ist so tief verflochten mit der Geschichte der sachlichen Probleme, daß es erlaubt sei, eine lebhaft zu fordernde Untersuchung durch die Ausbreitung einiges Materials vorzubereiten.

Vielleicht taucht der Terminus 1849 in der Schielschen Übersetzung von Mills Logik (1843 ff.) zum erstenmal auf.<sup>1)</sup> Schiel übersetzt im 2. Bd. den Titel des 6. Buches, welcher ohne Zusatz heißt: „*On the logic of moral sciences*“, mit: „Von der Logik der Geisteswissenschaften oder moralischen Wissenschaften“. Diese letzten drei Worte sind also sein Zusatz. Im Text steht für *moral sciences* regelmäßig „Geisteswissenschaften“.

Es sollte kaum notwendig sein zu betonen, daß damit Mill, bei allem Verdienst um eine erste „Logik der Geisteswissenschaften“ nicht zum Urheber unseres Terminus Geisteswissenschaften geworden ist, sondern höchstens sein Übersetzer. Dieser aber fand den Ausdruck in den vierziger Jahren so vor wie ihn Hegel und seine Schule geprägt hatte. Hegel selbst spricht wohl nie von Geisteswissenschaften, aber seine Schüler, wie die Epigonen der deutschen Spekulation überhaupt, gebrauchen den Ausdruck, meist im Singularis, mit Selbstverständlichkeit. So spricht Fr. Th. Vischer im § 2 der „Ästhetik“ (1846) von Wissenschaft des Geistes; Karl Chr. Fr. Krause gebraucht Vernunftwissenschaft und Geisteswissenschaft als Synonima (Lebenlehre und Philosophie der Geschichte 1843, S. 145 ff.). „Geisteslehre“ ist ein völlig gebräuchlicher Terminus dieser Jahre. In J. E. Erdmanns Entwicklung der deutschen Spekulation seit Kant (1853 II, 689) lesen wir, „daß bereits im Jahre 1800 das System Hegels sich als Grund-, Natur- und Geisteswissenschaft gliedert“. Ähnlich etwa S. 786, wo er den dritten Teil des Systems als „Geisteswissenschaft, Pneumatologie“ bezeichnet. Inzwischen aber war

<sup>1)</sup> System der deduktiven und induktiven Logik. Eine Darlegung der Prinzipien wissenschaftlicher Forschung. Insbesondere des Naturforschers von John Stuart Mill. Ins Deutsche übertragen von I. Schiel, 1849.

Schiels Millübersetzung bereits erschienen und hatte den Terminus in der Pluralform weit verbreitet.

Es sind also mehrere große geistige Ströme, welche in dem Begriff „Geisteswissenschaften“ zusammenfließen, Ströme, von denen in Deutschland der idealistische, geistesphilosophische von vornherein der weit stärkere war. Denn Hegel, nicht Mill stand in der massiven nationalen Tradition. Termini von dem Gewicht des Wortes Geist werden von den Philosophen selten erfunden, sie werden i. a. höchstens aufgenommen, umgeprägt, präzisiert, beschnitten. Ein Begriff wie der Avenariussche „System C“, das ist eine philosophische Erfindung. Mit solchen Begriffen sind aber keine geistigen Bewegungen zu erzeugen. Man kann wohl sagen, daß die bis ins 19. Jahrhundert hinein hoch autoritativen biblischen Bedeutungen des Terminus Geist, insbesondere die paulinischen, und sie natürlich in Luthers Verdeutschung mindestens denselben Anteil am Terminus Geisteswissenschaften haben wie Mills Logik. Sodann hat der Sprachgebrauch des Wortes Volksgeist stark auf den unsern gewirkt, denn Volksgeist war nicht nur ein geschichtsphilosophischer Begriff, er repräsentierte im Rahmen der Historischen Schule eine systematische Methode und Denkform.

Etwas ähnliches gilt aber natürlich auch für *Moral Science* und *Sciences Morales*. *Moral* heißt geistig. *Le moral des troupes* ist der Geist der Truppe. Auch hier scheint monographische Literatur zu fehlen. Das Dictionary of Philosophy and Psychology von Baldwin II, 105, gibt an „*moral science*, Ger. Geisteswissenschaften, Ital. *scienze morali*“, und bezeichnet dieselben als Wissenschaften „*of mind*“, „*often described as the mental and moral sciences*“. Der Nouveau Larousse illustré VI, 207, bezeichnet *le moral* als *ensemble des facultés humaines qui se rassortent à la sensibilité et à l'activité*. Die einzig eingehende Darstellung des Begriffs scheint sich im 3. Kapitel von Chr. F. Weisers „Shaftesbury und das deutsche Geistesleben“ (1916) zu finden. Einige gut orientierende Daten stehen im Register zu Raoul Richters trefflicher Übersetzung von Humes Enquiry (Philosophische Bibliothek Bd. 31) wichtige Materialien bietet Paul Barth, Die Philosophie der Geschichte als Soziologie I<sup>3</sup> (1922), S. 33, Anm. 7. Bei der geringen Aufmerksamkeit, welche diese Probleme bis jetzt gefunden haben, scheint es nicht unnötig zu sein, diese Materialien z. T. anzuführen, z. T. zu ergänzen.

Der Sprachgebrauch ist im europäischen Westen ein durchaus allgemeiner: Montesquieu spricht von *lois morales et physiques*, Voltaire von den *causes morales* in der Geschichte. Laplace in dem „Versuch über die Wahrscheinlichkeit“ von der Anwendung der Wahrscheinlichkeitsrechnung auf die moralischen Wissenschaften (Übersetzung von 1886, S. 93). Dasselbe Werk stellt der *fortune physique* die *fortune morale* gegenüber. Ganz ähnlich Cabanis „Rapports du Physique und du moral de l'homme“ (1802) und ebenso Th. Fechner, Elemente der Psychophysik I (1907), S. 235. Bei W. D. Whitney, Die Sprachwissenschaft. Vorlesungen über die Prinzipien der vergleichenden Sprachforschung, bearbeitet von Julius Jolly (1874) lesen wir S. 72: „Durch diese Bewegung bestimmt sich der Charakter der Sprachwissenschaft: sie ist eine historische oder Geisteswissenschaft (*Historical or moral science*), sie bildet einen Ausschnitt aus der Geschichte des Menschengeschlechts und der menschlichen Einrichtungen.“ Vgl. dazu K. Brugmann über Whitney bei Delbrück, Einleitung in das Studium der indogermanischen Sprachen 5, 1908, S. 101f., ebenso Jolly-Whitney, S. 74: „aber jene, welche an der breiten Grenzscheide zwischen Geistes- und Naturwissenschaften noch festhalten, welche an das Wirken und Schaffen vernünftiger Wesen, die ihre Motive sorgfältig überdenken und



ihre Handlungsweise danach einrichten, Zwecke verfolgen und Mittel zu ihrer Erreichung suchen für grundverschieden halten von den Evolutionen der Atome, die dem Gesetz der Schwere, der chemischen Verwandtschaft u. a. . . Naturgesetze gehorchen.“

Bei Gervinus finden wir beide Bezeichnungen nebeneinander. Er spricht in seinem Leben (1860. Ausgabe von 1893, S. 277) von der Versuchung, einer „systematischen Philosophie der Geschichte die Haupttätigkeit seines Lebens zu widmen“. „Über dieser eigentlich neu zu entdeckenden Wissenschaft brüteten die Zeiten, seit Newton für die Zukunft, wenn die empirische Methode die Naturwissenschaften gereinigt haben würde, die Anwendung derselben Methode auf die Wissenschaften des Geistes vorausgesagt hatte. Ich habe niemals die überschwinglichen Hoffnungen geteilt, die ein Bentham, der diese Weissagungen Newtons zu erfüllen . . . den Ehrgeiz hatte, an die Erfolge der Anwendung jener Methode auf die Welt des Geistes knüpfte: daß in den moralischen Wissenschaften Gesetze mit ebensolcher Unleugbarkeit könnten aufgestellt werden wie in den mathematischen.“

In der methodologisch hochbedeutenden Vorrede zu den *Essais de critique et d'histoire* vom März 1866 und im 1. Kap. der *Philosophie de l'art*, wo er wie dort von seiner naturwissenschaftlichen Methode, die er mit der botanischen vergleicht, rühmt, daß sie „*commence à s'introduire dans toutes les sciences morales*“, welche sie zur Exaktheit erhebe und dadurch den Naturwissenschaften annähere, taucht dasselbe Motiv und zum Teil dieselben Ausdrücke wieder auf, denen wir schon bei Hobbes und Hume begegnen.

Geht man aber auf diese Klassiker der *moral philosophy* selbst zurück, so bemerkt man, daß das der „Einteilung der Wissenschaften“ gewidmete Schlußkapitel des Lockeschen *Essay*, das entsprechende Kapitel in Leibniz' *Nouveaux Essais*, Hobbes' Widmung zur „Lehre vom Bürger“ und Humes Einleitungen zum „Neuen Traktat“ und zum 1., 4. und 7. Abschnitt des *Enquiry* lange nicht so stark psychologisieren wie es der modernen Neigung entspricht, und daß diese Denker nur in bestimmten Grenzen als Klassiker einer Wissenschaftseinteilung anzusprechen sind, deren Grundlage der Gegensatz von „äußerer Natur“ und „innerer seelisch-geistiger Welt“ ist. Dieselben stehen durchweg der antiken Einteilung in Physik und Ethik näher. Und während Leibniz derselben eine erst recht unpsychologische, höchst modern anmutende logische Wendung zu geben versucht, steht gerade der Initiator der psychologistischen Zweiteilung der Welt Locke im Gebrauch des Terminus *moral philosophy* dem Gegensatz normativer und naturwissenschaftlicher Disziplinen näher als dem naturwissenschaftlicher und psychologischer. Die zweite Gruppe der Wissenschaften, die zwischen Physik und Semiotik steht, nennt Locke *praktika*, und diese Wissenschaften suchen nicht psychologische Gesetze, sondern Normen und Maßstäbe. Ihr Ziel ist das „Rechte“ (§ 3).

Die Geisteswissenschaft, welche Hobbes zur Wissenschaft erheben möchte, und welche das Verhältnis der menschlichen Handlungen mit der Gewißheit des Geometers erkennen will, hat das „natürliche Recht“ zum Gegenstand. Und Humes *moral philosophy*, welche er wie Hobbes den bisherigen mehr anmutigen als wissenschaftlichen Darstellungen ethischer Probleme entgegensetzt, möchte den Ruhm Ciceros, La Bruyeres und Addisons verdunkeln. Nur ist die Welt dem leichten moralischen Raisonement geneigter als dem abstrakt wissenschaftlichen. Aber Laster, Tugend, Recht und Unrecht sind seine Probleme. Daß der *Enquiry* zur Lösung dieser Wertprobleme psychologische Methoden anwendet, liegt auf einem anderen Felde.

Zweifellos hat trotzdem der Nebenfluß, der von der *moral science* her in den Begriff des Geistes bzw. der Geisteswissenschaften einmündete, mitgewirkt, demselben langsam einen psychologischen Sinn zu verleihen.

Verbreitet hat sich der wenn immer erst 1849 in Kurs gesetzte Ausdruck von den fünfziger Jahren ab ungewöhnlich rasch. Ich nenne einige Namen:

I. E. Erdmanns Ausführungen von 1853 sind bereits erwähnt (s. o.). 1854 spricht Ranke (Epochen der neueren Geschichte S. 21) von „den einzelnen Geisteswissenschaften, namentlich ... der Philosophie und Politik“.

In I. E. Kuntzes „Wendepunkt der Rechtswissenschaft“ (1856, S. 2) ist von Natur- und Geisteswissenschaften die Rede.

August Boeckhs Enzyklopädie (s. o.) beruht nach Angabe des Vorworts auf Vorlesungen, welche Boeckh 1809—65 über dieses Thema gehalten hat. Diesen Vorträgen habe Boeckh bis an das Ende ein 1809 geschriebenes Heft zugrunde gelegt. Wie weit zurück mag der Terminus „empirische Geisteswissenschaften“ S. 600 ff. der Ausgabe von 1877 reichen? S. 609 verzeichnet Literatur zur „Geschichte der Geisteswissenschaften“.

Historisch wohl ausschlaggebend für die Verbreitung des Terminus war aber seine Annahme durch Helmholtz. 1862 hielt er zu Heidelberg seine berühmt gewordene Rede „Über das Verhältnis der Naturwissenschaften zur Gesamtheit der Wissenschaften“.<sup>1)</sup> Und gerade dieser Naturforscher hat bei aller Umdeutung, die der Geistesbegriff bei ihm erfährt, die Bedeutung Hegels für Entwicklung und Begriff der Geisteswissenschaften voll zu würdigen gewußt. Die Identitätsphilosophie sei über Kant hinausgehend von der Hypothese ausgegangen, daß die Welt Resultat des Denkens eines schöpferischen Geistes sei. Darauf gründete sich ihre Hoffnung, die Gedanken des Schöpfers nachdenken und durch eigene innere Tätigkeit wieder finden zu können. In diesem Sinne sei sie darauf ausgegangen „die wesentlichen Resultate der übrigen Wissenschaften a priori zu konstruieren. Es mochte dieses Geschäft mehr oder weniger gut gelingen in bezug auf Religion, Recht, Staat, Sprache, Kunst, Geschichte, kurz in allen den Wissenschaften, deren Gegenstand sich wesentlich aus psychologischer Grundlage entwickelt und die daher unter dem Namen der Geisteswissenschaften passend zusammengefaßt werden“ usw.

Dilthey dagegen spricht in seinem Aufsatz „Über das Studium der Geschichte der Wissenschaften vom Menschen, der Gesellschaft und dem Staate“ (Schriften V, S. 31) 1875 bemerkenswerter Weise zwar von Mill's „Logik der Geisteswissenschaften“, akzeptiert den Terminus aber selbst für die im Titel bezeichnete Wissenschaftsgruppe offenbar noch nicht, sondern bezeichnet dieselben wie Mohl als „moralisch-politische“ Wissenschaften. Erst die „Einleitung in die Geisteswissenschaften“ (1883, S. 26 und Schriften I, 4 und 21) faßt das „Ganze der Wissenschaften, welche die geschichtlich-gesellschaftliche Wirklichkeit zu ihrem Gegenstande haben“ unter dem Namen der Geisteswissenschaften zusammen. Mit diesem Werke wird der Terminus klassisch.

<sup>1)</sup> Populäre Vorträge I, 16 ff. Ebenfalls Vorträge und Reden I, 157 ff. Neuerdings in der dankenswerten Auswahl „Natur und Naturwissenschaft“, Bücher der Bildung, Bd. 11, S. 107 ff.

Seiner weiteren Verbreitung vor und nach Dilthey nachzugehen ist fast unmöglich. Ich erwähne Friedr. A. Lange, Geschichte des Materialismus (Reklam II, 210 u. 362); Adolf Merkel, Über den Begriff der Entwicklung usw. 1876 (Fragmente zur Sozialwissenschaft 1898, S. 45); A. v. Ottingen, Moralstatistik, 2. Aufl., 1877; G. Rümelin, Über Gesetze der Geschichte 1878 (Kanzlerreden 1907, S. 230). Von Einfluß war sicher die Einleitung, welche Carl Knies 1883 der 2. Auflage seiner „Politischen Ökonomie“ vorausschickte. Wilhelm Scherer, Otto Gierke, Gustav Schmoller, E. Gothein, wohl auch Adolf Harnack dürften den Terminus in Föhlung mit Dilthey akzeptiert haben. Wilhelm Wundt schrieb als dritten Band seiner großen Logik die erste deutsche „Logik der Geisteswissenschaften“. Sigwart, Eucken, Reischle, W. Roscher, Jellinek, Cohen<sup>1)</sup>, Kölpe, Hugo Schuchardt, Lamprecht und viele andere haben sich des Ausdrucks bedient.

Um der ungewöhnlichen sachlichen Bedeutung dieses Begriffs willen sei ein Passus aus dem 1894 zuerst erschienenen 5. Bande der Deutschen Geschichte Heinrich v. Treitschkes ungekürzt wiedergegeben:

„Jetzt erhob Jakob Grimm seine warnende Stimme dawider in einer Versammlung der Germanisten. Er erwies kurz und schlagend, daß die Geisteswissenschaften darum die Grundlage der allgemeinen Bildung bleiben müssen, weil sie allein das ganze Menschenleben, auch die Welt der Phantasie und des Herzens umfassen; er zeigte, daß sie weltbürgerlich und national zugleich sind, die Naturwissenschaften weltbürgerlich schlechthin; und nur wo volkstümliche und allgemein menschliche Bildung einander durchdringen, entfaltet sich der ganze Reichtum der Weltgeschichte. Er erkannte freudig an, was unser gesamtes Volksleben, und in Sonderheit seine geliebte Sprache, der exakten Forschung verdankte. Die jungen Naturforscher schrieben meistens vortrefflich; ihre klare, bestimmte, einfache Prosa nahm den deutschen Geist, der sich gern zu träumerischen Ahnungen versteigt, in eine strenge, heilsame Zucht; doch sie beherrschte nur einen kleinen Teil des unermeßlichen Sprachschatzes. Der Stil des Naturforschers, der immer von Gesetzen, Begriffen, Gattungen und Arten handelt, legt den Ton auf das starre Hauptwort und kann, in seiner Art vollendet, schließlich doch nicht wetteifern mit dem reicheren Stile des Historikers, der sich frei in der Welt des Werdens, der freien Taten umschaut und darum den Ton auf das erregende, Leben spendende Zeitwort legt. Es blieb auch fernerhin bei dem alten Gesetze, daß die Kultursprachen fortgebildet werden, zuvörderst durch den Volksmund und die Dichtung, sodann durch Redner, Historiker, Philosophen: die neuen von den exakten Wissenschaften geschaffenen Kunstausdrücke waren in ihrer Mehrzahl international und zeigten schon durch ihre willkürliche Form, daß sie nicht der Naturgewalt des Sprachgeistes, sondern verständiger Berechnung entsprangen.“<sup>2)</sup>

Dann erhob sich mit Wilhelm Windelbands bekannter Rektoratsrede über „Geschichte und Naturwissenschaft“ (1894) eine Opposition zugunsten einer nicht stofflichen sondern methodologischen Wissenschaftseinteilung, welche ihre klassische Formulierung in Rickerts „Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung. Eine logische Einleitung in die historischen Wissenschaften“ (1896—1902) und der kleineren Schrift „Kulturwissenschaften und Naturwissenschaften“ (1899, 2. Aufl. 1910) gefunden hat, ihrer Terminologie ist von Einzelwissenschaftlern von Rang insbesondere Max Weber gefolgt.

<sup>1)</sup> Vgl. Die Geisteswissenschaften und die Philosophie in der Wochenschrift: Die Geisteswissenschaften I, 1 (1913).

<sup>2)</sup> Heinr. v. Treitschke, Deutsche Geschichte im 19. Jahrhundert. 6. Aufl. (1914), V, 427.



Diese Autoren verfochten logisch die Ersetzung des Terminus Geisteswissenschaften durch Geschichtswissenschaften. Terminologisch aber auch meist zugleich durch „Kulturwissenschaften“.

Auch diese Wissenschaftseinteilung hat ihre Vorgeschichte. Ich verzichte jedoch darauf sie ausführlich darzustellen. Die Geschichte des Terminus „historisch“ im Sinne von *cognitio historica*, empirischem Wissen, Lehre, Kunde, Beschreibung reicht Jahrhunderte zurück. Dabei dürfte es nicht schwer fallen auch für die Gegenüberstellung von Naturwissenschaften und historischen Wissenschaften beträchtliches Material zu gewinnen. Zitiert wird in diesem Zusammenhang meist Friedrich Harms „Philosophie in ihrer Geschichte“ I (1878), S. 42ff. Dann J. G. Droysens „Grundriß der Historik“ (1868, Neudruck 1925). P. Barth erinnert a. a. O. I, 32 Anm., an Ausführungen Turgots, Hegels, G. Rümels (1878), und schließlich Hermann Pauls. Des letzteren „Prinzipien der Sprachgeschichte“ (1880) waren neben den Schriften Windelbands und Rickerts maßgebend für die Gegenüberstellung von Gesetzeswissenschaften und Geschichtswissenschaften, für den Terminus Kulturwissenschaften und den methodologischen Begriff der Prinzipienwissenschaften. Aber auch Lotze hat diesen Gegensatz vertreten, worauf Karl Knies (a. a. O. S. 5) hinweist und neben ihm der Jurist W. Arnold („Kultur und Rechtsleben“, 1865). Der Sprachwissenschaftler Steinthal, der 1864 schreibt: „Die Wissenschaft hat es nur mit Artbegriffen, mit Allgemeinem zu tun, die Geschichte mit Einzelem“, wobei auch an Schopenhauer zu denken wäre, führe Steinthal nicht fort „die Geschichte ist aber darum Wissenschaft, weil ihr Einzelnes sui generis ist, in sich allein eine Gattung vertritt“ (zitiert nach Salomon, Soziologische Lesestücke III, Individuum und Gesellschaft S. 105f.). Sodann spricht auch Withney in dem oben S. 7 f. zitierten Satze von historischen oder Geisteswissenschaften und ebenso Hugo Schuchardt (Hugo Schuchardt Brevier; Ein Vademekum der allgemeinen Sprachwissenschaft Halle 1922, S. 97).

Aber auch andere Termini laufen neben Geisteswissenschaften und Kulturwissenschaften her. Schäffle spricht gelegentlich (Abriß der Soziologie 1906, S. 4) von Geistwissenschaften, Bluntschli in seinem „Leben“ III, 419, von humanistischen oder Geisteswissenschaften. Stammler konfrontiert Naturwissenschaften und Zweckwissenschaften, Joh. Plenge (Drei Vorlesungen über die allgemeine Organisationslehre S. 21) „Geistes- oder Gesellschaftswissenschaften, besser Willenswissenschaften“. In Rudolf Hildebrandts schönen Gedanken über Gott S. 22 lesen wir von Menschenwissenschaften. Roschers Grundlagen der Nationalökonomie handelt im § 16 über die „Wissenschaften vom Volksleben“, das ein Ganzes sei, an welchem vornehmlich sieben Seiten: Sprache, Religion, Kunst, Wissenschaft, Recht, Staat und Wirtschaft in Betracht kämen. Bei Lorenz Stein stehen an Stelle der Geisteswissenschaften die Staatswissenschaften. Hermann Cohen scheidet systematisch Logik und Ethik nach den Aufgaben, welche Natur und Gemeinschaft stellen. Auch Otto Willmann zieht es (Lexikon der Pädagogik V, 855) vor, die Wissenschaften, die es mit dem großen menschlichen Betätigungskreise zu tun haben in Anknüpfung an die antike Unterscheidung von Ethik und Physik statt Geisteswissenschaften ethisch-historische Wissenschaften zu nennen. Auch Troeltsch zieht die Bezeichnung historisch-ethische Wissenschaften der unsern vor.

Und noch steht neben solchen terminologischen Vorschlägen eine geradezu beklemmende Fülle meist nicht eingehend begründeter sondern mehr gelegentlicher Programme geisteswissenschaftlicher Forschung: die Logik der Geisteswissenschaften als Teleologik, Organologik, Ergologie, Poietik. Ihr Verfahren als subjektivierend (statt objektivierend). Ihr Gegenstand als Reich der Freiheit, Reich der Werte, als Reich der Geistesschöpfung, als Reich der Originalität und der Ursprünge, als Reich der individuellen Totalitäten, als Reich des Werdens oder menschlichen Verhaltens, als Reich des Handelns, als Arbeitswelt, als Tatwelt, als Menschenwerk; oder die Geisteswissenschaften als Wissenschaften der Leistung, der Leistungssphären, der großen Lebenskreise oder Lebensgebiete, der Zwecksysteme, der Kultursysteme, der Provinzen der Kulturarbeit, der produktiven Wirklichkeit usw. 10

Und dabei liegen die größten Schwierigkeiten einer Einigung noch nicht einmal in dem Reichtum dieser Begriffe und Termini, sondern in erster Linie in der Vielzahl von weltanschaulichen Gegensätzen, welche durch diese sekundären Differenzierungen des Begriffs der Geisteswissenschaften durchgreifen und ebenso innerhalb derselben wie zwischen ihnen ihren bestimmenden Einfluß ausüben.

Eine gewisse Einigung ließe sich zunächst darüber erzielen, daß die Geisteswissenschaften die Wissenschaften vom Menschen seien. Sie erfüllen die Forderung des *γνώθι σεαυτόν*. Die Menschheit erarbeitet sich in ihnen ihr Wissen um sich selbst. In dem Satze, daß das eigentliche Studium der Menschheit der Mensch sei, begegnen sich die verschiedensten Parteien, Pope, Goethe, Hegel und die Positivisten. Auch Auguste Comte feiert die „*étude de l'humanité*“ als „*seule étude vraiment finale*“ (Cours VI, 670). Herder spricht in den Humanitätsbriefen von Moral, Natur- und Völkerrecht als „eigentlich menschliche Wissenschaften“ (Suphan XVIII, 325). 20

An diesem Ausgangspunkt wollen auch wir festhalten: die Geisteswissenschaften sind die Wissenschaften von der selbsterschaffenen Welt des Menschen. Aber die Menschheit ist zu betrachten in einer ganzen Reihe wohl zu unterscheidender Betrachtungsweisen, welche in kontinuierlichen Übergängen von Pol zu Pol wie in einer Bahn geordnet sind. 30

Die einen sehen die Menschheit nur in ihrer Wirklichkeit. Und sie bleiben dabei in einer bestimmten Einstellung befangen, deren Schranken durch die außerordentlich tiefgreifende immanente Differenzierung derselben nicht durchbrochen werden. Diese Differenzierung beruht vor allem darauf, daß hier die menschliche Wirklichkeit einmal als Gesellschaft (Staat, Zivilisation, bürgerliche Welt), dann als Geschichte, dann als seelische Welt aufgefaßt wird. Hier liegen also die fundamentalen Gegensätze einmal in der Gegenüberstellung von Natur und Gesellschaft, dann von Natur und Geschichte, dann 40

von Natur und Seele (Außenwelt—Innenwelt). Und dementsprechend treten die geisteswissenschaftlichen Methoden einmal als politisch-ethische, dann als psychologische, dann als historische auf. Und weiter differieren die letzteren, indem die geschichtliche Welt wiederum nicht nur methodologisch als Welt des Individuellen überhaupt betrachtet wird, sondern einmal als Welt der Kulturwirklichkeit, der Kultursysteme und Lebenskreise, d. h. des „objektiven Geistes“, dann aber auch als Welt des Werdens im Gegensatz zur Welt des Seins und seit Bergson als Welt der Zeit gegenüber der starren Welt des Raumes. Wozu auch das oben angeführte Zitat aus Treitschke zu vergleichen wäre. In allen Differenzen, welche einige der großen typischen Grundauffassung der Geisteswissenschaften umfassen, sind diese Methoden geeint durch ihre Beschränkung auf Realitäten.

Andere nehmen eine gewisse Mittelstellung ein. Sie sehen die Menschheit nicht als Objekt sondern als ein Subjekt und begreifen dieses sowohl als lebendig wirkend wie als ein dabei aus geistigen und autonomen Motiven bestimmtes. Sie wollen diese Geistigkeit nicht nur als wirklich erklären, sondern als sinnhaftig verstehen.

Sie suchen als Moralwissenschaften die Prinzipien des menschlichen Handelns und sie suchen demselben nicht nur in historischer Reflexion oder psychologischer Selbstbesinnung seinen Sinn abzufragen, sondern wagen dasselbe auch zu beurteilen und sie wenden sich schließlich von aller Sinnverwirklichung zum Reich des Sinnes selbst und suchen systematisch dessen Gesetze, mögen dieselben in Systemen der Norm, des Wertes, der Idee oder des Zweckes gefaßt werden, zu konstruieren. Das erst ist die dritte Position, die idealistische. Hierher gehören die Antithesen von Physik und Ethik, Wirklichkeit und Wert, der Dualismus der beiden Reiche, des gestirnten Himmels über mir und des moralischen Gesetzes in mir. Und schließlich der von Natur und Freiheit.

Die geisteswissenschaftlichen Systeme bedürfen nun jedesmal der genauesten Interpretation, auf welchem Punkte dieser Linie sie, oft ungeachtet ihrer Terminologie, *de facto* stehen.

Wo die Begriffswelt eindeutig idealistisch ist, wo ihr Vertreter Scheidungen der *quaestiones juris* und der *quaestiones facti* selbst vornimmt, ist die Diagnose eine einfache.

Auch daß die theologischen Systeme auf die idealistische Seite gehören, daß etwa der geistesphilosophische Gegensatz von Erkennen und Lieben, dem wie bei Malebranche alles Wissen ein Gott-Erkennen, alles Wollen ein Gott-Lieben ist, oder Pascals Gegensatz des *esprit de géométrie* und *esprit de finesse* oder der *logique de coeur* nicht auf menschliche Wirklichkeit, sondern ideelles und geltendes sich richtet, ist leicht einzusehen. Daß aber Gemeinschaft als Gegenstand der Geisteswissenschaften bei H. Cohen ideale Bedeutung hat, weil Geisteswissenschaft hier Ethik

heißt, daß Zweck, bei Stammler Grundbegriff einer „sozialen Nomenklologie“, ausgesprochen idealistisch zu interpretieren ist, bedarf stets erst einer Kenntnis der Zusammenhänge. Denn „Gemeinschaft“ könnte an sich auch rein soziologisch verstanden sein und Zweck ist zugleich der Grundbegriff des naturalistischen Utilitarismus. Kulturwissenschaften heißt bei Rickert etwas wesentlich anderes als bei manchem Philologen und Historiker, der diesen Terminus übernahm, aber bei seinem Gebrauch weniger an die Gültigkeit der Kulturwerte als an den Zusammenhang der Kulturerzeugnisse in Kulturtotalitäten dachte. Dann können prinzipiell aber auch „Erzeugnisse“ wieder ebenso auf ihren Gehalt wie auf ihre Realität hin betrachtet werden. Und jeder „Akt“ hat grundsätzlich eine Intention und steht darin dem Wert nicht fern, und zugleich einen Verlauf und als konkreter ein Datum oder eine Struktur, welche die Psychologie, die Historie und Soziologie gradweise objektivieren und naturalisieren können. Dasselbe gilt aber auch für die Geisteswissenschaften als Willenswissenschaften, ihres Gegenstand als Tatwelt oder Arbeitswelt. Auch hier gilt nicht der Verlauf, sondern sein idealer Sinn oder sein Ziel.

„Menschheit“ kann ebenso in der Perspektive der Humanität idealistisch, wie in der der Anthropologie naturalistisch betrachtet werden, aber auch dieser Begriff hatte in dem zweiten Drittel des 19. Jahrhunderts, als die Epigonen der großen spekulativen Systeme die Lehre vom subjektiven Geist psychologisierten, eine durchaus idealistische Bedeutung. Und heute scheint sich diese Wendung im Rahmen der Phänomenologie zu wiederholen. Man wird auch die Soziologie O. Spanns, deren philosophischer Gehalt nunmehr in seiner Kategorienlehre formuliert ist (1925), schwer verstehen, wenn man ihren normativen und idealistischen Charakter übersieht. Und selbst der Gegensatz von Natur und Freiheit ist an sich noch Mißverständnissen ausgesetzt, indem auch die Taten der Freiheit einmal mehr auf Gehalt und Ziel, dann wieder mehr auf Motivation und seelische Verwurzelung hin betrachtet werden können.

So bedarf schließlich auch der Sinn in welchem der Terminus Geisteswissenschaften selbst gebraucht wird, jedesmal der genauesten Interpretation. Nicht nur daß der Begriff des Geistes systematisch stark variiert, nicht nur daß die Geisteswissenschaften in Verbindung mit sehr verschiedenen synonymen Ausdrücken als „Geisteswissenschaften oder Morawissenschaften“, als „historische oder Geisteswissenschaften“, „psychologische oder Geisteswissenschaften“, ethisch-politische oder Geisteswissenschaften“ auftreten, gerade wo dieser interpretierende zweite Terminus fehlt, gilt es zu fragen, wie er wohl hieße. So sind Geisteswissenschaften etwa für Reischle ausgesprochenenmaßen Normwissenschaften, bei Lamprecht etwa ausgesprochenenmaßen sozialpsychologische Wirklichkeitswissenschaften. Kurz die ganze oben belegte Skala existiert auch innerhalb der möglichen Auffassungen des-



selben Terminus. Das Ziel der großen objektiv-idealistischen Systeme, Wert und Wirklichkeit als die beiden entzweiten Seiten des Weltganzen zu versöhnen, wie es Hegel in seinem Begriff des Geistes vor-schwebt, erweist sich, sowie es erreicht ist, als eine Quelle von „Zwei-deutigkeiten“.

Und diesen Interpretationsschwierigkeiten sind die geisteswissenschaftlichen Grundbegriffe ganz besonders auch da ausgesetzt, wo sie in der Form des Organischen, Morphologischen, Physiognomischen, Typologischen und gar Dynamischen auftreten. Anstatt den großen dualistischen Schnitt zwischen Wert und Sein, Gott und Welt, Geist und Natur zu legen, legen ihn zahlreiche Systeme zwischen die mechanische und die organische Welt. Und wie Kants Kritik der Urteilskraft die Probleme der Biologie und der Ästhetik unter einen Nenner zusammen-faßt, so werden hier der toten Körperwelt nicht nur biologische Wirklich-keiten gegenübergestellt, der Begriff des Organismus umfaßt ebenso die Gesellschaft wie er in morphologischer und organologischer Form be-stimmte Seiten der Weltgeschichte und in typologischer der geistigen Welt überhaupt bezeichnen kann. Ja er kann schließlich ganz idealistisch unter dem Titel des Gestaltbegriffes auch die Welt der ästhetischen Werte begreifen.

Eine ganze Reihe von Standpunkten fallen unter diese Rubrik. So die Gegensätze erklärender und verstehender Wissenschaften, welche auf den Gegensatz von Quantität und Qualität aufgebaut sind; die Unter-scheidung mathematisch-exakter und morphologisch-deskrip-tiver Methoden (wie ihn etwa D. Mahnke in seiner neuen Monadologie S. 80 vertritt), Gierkes Gegenüberstellung formalistischer und pragmatischer Methoden (Die Grundbegriffe des Staatsrechts 1874, Neudruck 1918); und schließlich die Vertretung einer besonderen Art von Erfahrungswissen, das bildhaft geschlossene Ganzheiten zu er-fassen vermag, wie es mit großer Energie Hermann Glockner neben dem streng theoretischen Erkenntnisbegriff Rickert's herauszuarbeiten sich bemüht. (Insbesondere Logos XV, 47ff.)

Aber auch der Gegensatz des Statischen und Dynamischen kann ebensowohl mehr in naturalistischem Sinn dynamische Prozesse von me-chanischen Prozessen sondern, als idealistisch und dialektisch Exponent einer bestimmten Wertauffassung sein, wie sie bei Troeltsch auf der Grundlage der Bergsonschen Gegenüberstellung der starren Verstandes-welt und dem Ideal des intuitiv zu ergreifenden „Neuen“ vertreten wird. Der dualistische Idealist tut diese Positionen gerne als naturalistische ab. Dieselben bleiben zum Teil gewiß im Realen stecken, größtenteils aber haben sie eine ausgesprochene objektiv-idealistische Grundstruktur.

Auch die Auffassung der geistigen Welt als der selbsterschaffenen und der Geisteswissenschaften als nacherzeugender Wissenschaften hat grundsätzlich idealistischen Sinn. Sie ist, zuerst von Giambattista Vico



vertreten, eine der tiefsinnigsten und stellt den Geisteswissenschaften das Problem einer Nacherzeugung von Sinngehalten, nicht von Wirklichkeiten als solchen.

Und auch die Gegenüberstellung einer inneren Welt, die uns bekannter sei als die äußere, bedarf Punkt für Punkt der Interpretation. Denn der faktische Sinn ist unzählige Male der gewesen, daß uns die innere Welt als eine moralische Welt und nicht als eine psychologische unmittelbar zugänglich sei. Wie denn dieser Gegensatz des Inneren und Äußeren auch in Kants „moralischem Gesetz in uns“ steckt. — Dabei ist auch des grundsätzlichen Unterschiedes von Selbstbesinnung und Selbstbeobachtung zu gedenken. Ich besinne mich auf den Gehalt meines Tuns, in diesem Sinne ist deskriptive Psychologie Wertwissenschaft und erklärende Psychologie Seinswissenschaft. 10

Noch bleibt ein letzter Versuch die Geisteswissenschaften den Naturwissenschaften gegenüberzustellen. In einem bemerkenswerten kleinen Aufsatz hat Jakob Grimm sie als die „ungenauen Wissenschaften“ den exakten gegenübergestellt. Ein Satz Treitschkes<sup>1)</sup> bringt dieselbe Auffassung zum Ausdruck: „daß die Geisteswissenschaft nicht wie die Naturwissenschaft allein den Gesetzen der Logik folgen darf, daß sie ihre letzten und höchsten Gedanken nur ahnen, nicht ganz erweisen kann“. 20 Und Adolf Harnack hat in seinem bedeutenden Vortrag über die Sicherheit und die Grenzen geschichtlicher Erkenntnis (1917 S. 19) dieselbe Anschauung dahin formuliert: die Geisteswissenschaften seien „nicht reine Wissenschaften, sondern ein Gemisch von Wissenschaften und Lebensweisheit“. Auch hier ist nicht etwa die idealistische Position verlassen, vielmehr ist dieselbe im Rahmen des „Historismus“ eine Verbindung mit irrationalistischen Motiven eingegangen, über welche ein späteres Kapitel noch eingehenderes zu sagen haben wird.

### 3. PHILOSOPHIE UND EINZELWISSENSCHAFTEN.

In dieses Chaos scheint nur die Philosophie Ordnung bringen zu können. Welches aber ist ihr Verhältnis zu den Einzelwissenschaften? Gerade über diese Frage gibt es nichts weniger als einen „Stand der Wissenschaft“. 30

Dem Empirismus und Positivismus ist die Philosophie keine selbständige Wissenschaft neben den Einzelwissenschaften sondern vielmehr in Form von Prinzipien in diesen enthalten. Die Aufgabe der Philosophie ist dementsprechend entweder die einer enzyklopädischen Zusammenfassung des Wissensstoffes zu einem Totalbilde der „Welt“ oder der einer systematischen Ordnung der Grundsätze und Voraussetzungen des einzelwissenschaftlichen, d. h. wissenschaftlichen Erken- 40

<sup>1)</sup> Deutsche Geschichte III, 696.

nens in einer „Logik“. Die Philosophie ist damit abhängig von den Einzelwissenschaften. Die Einzelwissenschaften aber sind abhängig vom Stoff der Erfahrung.

Es ist dies die schlichte Konsequenz der empiristischen Theorie des Begriffes und der empirischen Auffassung des Verhältnisses von Form und Inhalt, Anschauen und Denken. Was für den Begriff überhaupt gilt, muß auch vom Begriff der Philosophie gelten. Und nicht nur von der Philosophie als Seinserkenntnis. Als universales Schema dehnt sich die empiristische Lehre vom Begriff auch auf das Verhältnis von sittlichen Begriffen und ihren Inhalten aus. Auch der sittlichen Erfahrung fließt ihr Gehalt notwendig aus sinnlichen Empfindungen oder Gefühlen zu, d. h. aus der Erfahrung. Aber die Sinne trügen. Und die Erfahrung ist nie am Ende. Die letzten Gültigkeiten sind so dem Zufall weiterer Erfahrung des Stoffes, des Werdens, der toten Gegebenheit preisgegeben. Und damit ist jede Allgemeingültigkeit im strengen Sinne unmöglich.

Eben diesem Zufalls- und Willkürcharakter der geistigen Formen setzen die idealistischen Systeme ihren Willen zum Allgemeingültigen entgegen. Sie denken diesen Begriff in seinen Konsequenzen durch. Sie schaffen in Begriffen der Idee, des Wertes, der Vernunft, Gottes und wie immer die begrifflichen Besonderungen und terminologischen Einkleidungen ihrer Grundintention heißen mögen, einen festen Punkt in der Erscheinungen Flucht. Das Allgemeine, das dem Positivisten in die Erscheinung verflochten, Entwicklungsergebnis, Zufall, Willkür, Fiktion, Hypothese war, also recht eigentlich a posteriori, werdend und vergehend, dies heißt jetzt a priori, ist der Erscheinung gegenüber primär und als Form dem Wechsel der Inhalte entzogen.

Worauf aber beruht die Gültigkeit von Formen, welche „im Gemüte bereit liegen“? Den idealistischen Systemen ruht ihr systematischer Zusammenhang in sich und steht in einer tiefen dualistischen Spannung zum sinnlichen Stoffe. Eben diese Spannung aber empfinden andere Systeme als unerträglich. Sie sehen ihre Aufgabe gerade darin, die Sinnlichkeit zu versöhnen und das Subjekt und seine Form aus seiner Gegensätzlichkeit zum Stoffe der Welt zu befreien. So ziehen sie das Subjekt in die Erscheinung, aber in eine eben durch diesen Gehalt verklärte. Sie erweitern das Subjekt zum Weltgeist, dessen Formen sowohl im Objekte liegen als im Subjekte zum Selbstbewußtsein gelangen. Aus einem dualistischen Gegenüber von Form und Stoff, Subjekt und Objekt wird ein harmonischer Einklang. Die Welt ist ein Organismus in welchem Allgemeines und Besonderes sich harmonisch bedingen. Das Weltbild nähert sich dank dem neuen Verhältnis zum Stofflichen von neuem enzyklopädischen und entwicklungsgeschichtlichen Formen; nur daß Entwicklung jetzt nicht mehr bloßer naturgesetzlicher Prozeß, sondern zugleich Entfaltung eines ewigen Sinngehaltes ist.

Wenden wir diese Schemen etwas näher auf das Verhältnis von Philosophie und Einzelwissenschaften an, so ergibt sich ein dreifaches Bild.

Die Prinzipien der Wissenschaften sind dem Empiristen Erfahrungsprodukte. Den beiden idealistischen Standpunkten sind sie in sich begründet. Dem objektiven Idealismus zugleich als Prinzipien der Wissenschaft wie als Prinzipien der Dinge, dem dualistischen Idealismus als Prinzipien der Wissenschaft. Dem Empiristen sind die Grundbegriffe also Generalisationen vom Stoff her, dem Idealismus Fundamente der wissenschaftlichen Arbeit vom System her. Was dort allgemein heißt, heißt hier Form. Was dort empirische Koordinationsform ist<sup>1)</sup> heißt hier Kategorie, das letzte und abstrakteste Aposteriori heißt hier Apriori. Was dort Resultat war heißt hier Konstituenz.

Nie also wird ein dualistischer Idealist den Begriff des Geistes und die Grundkategorien der geisteswissenschaftlichen Arbeit den empirischen Geisteswissenschaften und somit mittelbar dem Stoff entnehmen. Nie ein Empirist umgekehrt verfahren können. Diese Kluft ist theoretisch unaufhebbar.

In praxi aber liegen die Verhältnisse anders. Und wie der Empirismus sich die Allgemeingültigkeit seines Vorurteils zugunsten der Sinnlichkeit erschleicht, so sehen sich die idealistischen Systeme zur Notwendigkeit, ihre systematischen Begriffe auf die empirischen Wissenschaften anzuwenden veranlaßt. In irgendeiner Weise müssen die apriorischen Vernunftbegriffe in Beziehung zur menschlichen Vernunft gesetzt werden, die philosophischen Begriffe zu den einzelwissenschaftlichen. Der Standpunkt des Apriori bescheidet sich und verwandelt sich in den grundsätzlichen Vorbehalt immer erneuter Kritik am Empirischen.

Aber nochmals bedarf es eines Blickes auf die Praxis, um die wirklichen Verhältnisse erst vollends ins klare zu stellen. Es ist ein ganz willkürliches Vorurteil der idealistischen Philosophen, ihr Apriori stehe jemals dem reinen Stoffe, dem Chaos schlechthin gegenüber. Das ist praktisch niemals der Fall. Damit soll nicht etwa im Sinne des objektiven Idealismus der Existenz objektiver Formen im Stoffe das Wort geredet werden. Es gilt eine weit schlichtere Behauptung zu verfechten: der Form bzw. Formung steht praktisch stets ein bereits geformter Stoff gegenüber. Denn dem formenden Zugriff — und diesen zu vollziehen beansprucht jeder systematische Gedanke mit vollem Recht — geht in der Zeit stets schon ein anderer formender Zugriff voraus. Wie immer der Stoff metaphysisch beschaffen sein mag, im lebendigen wissenschaftlichen Prozeß tritt er der Formung stets schon als ein bearbeiteter entgegen.

Der Vorbehalt der Kritik — dem letztlich das Postulat der Autonomie des Willens gegenüber aller Sinnlichkeit zugrunde liegt — erhebt sich

<sup>1)</sup> Vgl. Fritz Münch, *Erlebnis und Geltung* (1913), S. 51ff.

nicht gegenüber der Erfahrung als purem Stoff sondern gegenüber älteren kritischen Zugriffen.

Die geisteswissenschaftlichen Grundbegriffe sind, so wie wir sie in der lebendigen Wissenschaft vorfinden, nichts weniger als schlichte Erfahrungsprodukte. Was aus ihrer Geschichte exakt festzustellen wäre. Aus regster Wechselwirkung mit philosophischen Systemen entstanden, stehen diese Begriffe als solche von ausgesprochen philosophischem Gehalt einer immer erneuten philosophischen Kritik gegenüber.

10 So ist das wahre Verhältnis von Philosophie und Einzelwissenschaft das ständiger Wechselwirkung. Und man darf nicht einmal sagen der Anteil der Philosophie sei stets ein klärender gewesen. Blickt man zurück auf die oben umrissene Geschichte des Terminus Geisteswissenschaften, so war es doch gerade die Philosophie, welche, anstatt den Einzelwissenschaften Stütze und Sicherheit zu bieten, dieselben in den Strudel ihrer systematischen Uneinigkeiten hineingezogen hat. Dean offenbar müßten Grundbegriff und Aufgabe der Geisteswissenschaften mit dem Wechsel der philosophischen Standpunkte sich stetig ändern, und man könnte geradezu sagen: wären die Geisteswissenschaften der philosophischen Führung allzu willig gefolgt: es wäre ihnen vor lauter  
20 Stellungswechsel zur positiven Arbeit wenig Zeit übrig geblieben. So gewinnt auf der Folie dieses Kampfes um die Grundbegriffe das Bild des Verhältnisses von Philosophie und Geisteswissenschaften mit einemmal ein völlig verändertes Gesicht: Glücklicherweise gibt es in diesem Chaos noch einen relativ festen Punkt: die Geisteswissenschaften selbst. Wer ihn übersieht, wird ihre Geschichte, die von ihren Beziehungen zur Philosophie gar nicht zu lösen ist, nie voll verstehen.

Was wollte es besagen, daß Schopenhauer die Lauge seines Spottes über den Begriff des Geistes ausgoß? Eben unter diesem Zeichen haben  
30 die deutschen Geisteswissenschaften zur selben Zeit ihren Siegeslauf vollendet. Hätten sie sich stören lassen sollen?

Es bedarf keiner weiteren Wiederholung, daß dies nicht heißen kann: der Gang dieser Einzelwissenschaften vollziehe sich faktisch unabhängig vom philosophischen Denken. Oder er solle das. Genau das Gegenteil ist der Fall. Das Verhältnis Keplers, Galileis, Descartes, Newtons, Leibnizens und Kants zur modernen Naturwissenschaft belehrt über die wahren Beziehungen von Philosophie und Einzelwissenschaft. Die großen Naturforscher dieser Reihe haben sich als Philosophen gefühlt, die großen Philosophen als Naturforscher. Wäre Newton nicht Philosoph gewesen, so hätte Kant auf seinen Schultern nicht seine Erkenntnislehre errichten  
40 können. Weil Descartes und Leibniz zugleich Naturforscher waren, deshalb vermochten sie produktiv in den Gang der Naturwissenschaften einzugreifen.

Das ist in der Blütezeit unserer Geisteswissenschaften nicht dem Kritiker des Geistesbegriffs Schopenhauer, sondern dem Geistesphilosophen



Hegel gelungen. Von seiner Philosophie des Geistes haben deshalb die deutschen Geisteswissenschaften ihren Namen geerbt und zugleich haben sie in ihren Grundbegriffen eine Fülle von Traditionen der Goethe- und Hegelzeit in eine Epoche hinüber gerettet in der die Philosophie, wie sie heute selbst weiß, schlechterdings nicht mehr auf der Höhe ihrer geistesphilosophischen Aufgaben gestanden ist. Kurz die Geisteswissenschaften unterliegen grundsätzlich der philosophischen Kritik. Dieselbe kommt aber praktisch nur dann zur Geltung, wenn sie produktiv ist oder es mindestens einmal werden wird. Die Geisteswissenschaften haben ihre eigene philosophische Substanz und haben sich dieselbe in der produktiven Arbeit am Stoff und in stetiger Föhlung mit der Philosophie erworben. Auf dieser Substanz und nichts anderem beruht auch das Interesse, was sie seit Dilthey und neuerdings in immer höherem Maße der Philosophie bieten. Weshalb der Vorwurf einseitig naturwissenschaftlicher Orientierung gegen einzelne (auf diesem begrenzten Gebiete zweifellos sehr verdiente) philosophische Schulen, wenn die Geisteswissenschaften, so wie sie sind, nicht eine notwendige sozusagen nahrhafte Vermehrung der philosophischen Instanz versprechen? Es ist nicht der Ruf nach Beschäftigung mit Problemen der Geistesphilosophie als solchen in rein sachlicher Richtung. Es ist auch nicht ganz richtig, zu sagen, das 17. und 18. Jahrhundert habe dieselben vernachlässigt. Eher könnte man sagen die Historiker der Philosophie des 17. u. 18. Jahrhunderts hätten das getan, denn beschäftigt hat sich die Epoche des „natürlichen Systems“ ebenso lebhaft mit Problemen des Staats, des Rechts der Religion wie mit Fragen der exakten Naturerkenntnis. Wohl aber kann man sagen auch über der Behandlung dieser geistesphilosophischen Fragen schwebte der *esprit géométrique*, und dieser ist es, den die Geisteswissenschaften des 19. Jahrhunderts in philosophisch hochoriginaler Wendung überwandten und den die seit dem Zusammenbruch der Hegelschen Philosophie wieder vorwiegend vom geometrischen Geiste beherrschte Philosophie mit ihrer Hilfe in seiner Einseitigkeit aufheben könnte. So sind es die Geisteswissenschaften als solche, welche ebenso einen Gegenstand des Lernens wie der Kritik bieten. Und so bleibt jede Kritik, welche den Kontakt mit den lebendigen Problemen verfehlt, hoffnungslos unfruchtbar.

Demnach bleiben grundsätzlich zwei Wege, den logischen und systematischen Gehalt der Geisteswissenschaften aufzufinden: der Weg der systematischen Konstruktion von der Philosophie her und der der systematischen Reflexion innerhalb der Geisteswissenschaften zur Philosophie hinauf.

Die Geisteswissenschaften könnten sich nicht mit Grund Geisteswissenschaften nennen, wenn sie nicht in einem philosophischen Zentralbegriff (mag er immer Geist, Kultur, Wert oder Tat heißen) einen außerhalb ihrer liegenden Einheitspunkt fänden. Sie dürften sich mit Recht nicht Geisteswissenschaften nennen, wenn sie denselben nicht bereits besäßen.



Da sich aber, wie weit man immer grundsätzlich Form und Stoff, Philosophie und Einzelwissenschaft trennen will, beide Seiten irgendwo begegnen müssen, so erscheint heute — vorbehaltlich aller Königsrechte der Konstruktion — der selten begangene Weg von den Geisteswissenschaften her der angebrachtere und notwendigere zu sein. Ob die Geisteswissenschaften ein System oder ein Aggregat sind, soll die analytische Befragung ihrer im wesentlichen noch unerforschten Substanz beantworten.

Diese Aufgabe ist vielleicht weniger hochgemut als der spekulative Weg. Ihre Lösung wird in bescheidener Analyse der Annahme folgen, ihr Aggregat sei ein Ganzes, und es gelte gewissermaßen die natürlichen Gelenke dieses Organismus zu finden. Aber ihr Ergebnis wird zeigen: die Geisteswissenschaften sind ein Ganzes und sie haben ein System. Denn nicht nur die erdachten Systeme sind im Rahmen der Kulturleistungen Systeme, sondern alle Gefüge, deren Systemcharakter als solcher aufweisbar ist. Der systematische Charakter liegt im Gefüge und nicht nur in der Genese aus bestimmten Formen der Reflexion. Die Wahrheit liegt nicht in ihren Begründungen sondern in ihrer Begründbarkeit.

#### 4. DIE LOGISCHE GLIEDERUNG DER GEISTESWISSENSCHAFTEN.

Sucht man sich in dem großen Aggregat von Wissenschaften des Menschen zurechtzufinden, so bietet sich als erste elementare Einteilung die nach Sachgebieten, Staat, Recht, Wirtschaft, Kunst usw. dar, auf welche sich die großen Fachwissenschaften beziehen. Darüber sind Verhandlungen kaum mehr nötig. Ihre erste Einteilung geben sich die Geisteswissenschaften als Fachwissenschaften.

Und innerhalb der Fachwissenschaften drängt sich unmittelbar eine zweite Einteilung auf. Die Fachwissenschaften gliedern sich in Teildisziplinen, die Rechtswissenschaft in Rechtsphilosophie, Rechtstheorie, Rechtshistorie und analog die andern Fachwissenschaften. Welches *Principium divisionis* beherrscht diese Einteilung? Es ist offenbar ein logisches. Denn auf nichts anderem beruht der Unterschied von Wirtschaftshistorie, Wirtschaftstheorie, Wirtschaftsphilosophie als auf dem von Rickert herausgearbeiteten Unterschied in der Art ihrer Begriffsbildung. So legen logische Gesichtspunkte, Arten der Begriffsbildung, Richtungen eines bestimmten Erkennenwollens quer durch die nebeneinander liegenden Fachwissenschaften Zonen hindurch, innerhalb derer Rechtshistorie, Wirtschaftshistorie, Kunstgeschichte als schlechthin historische Disziplinen geeint sind durch die Gemeinsamkeit ihrer Forschungsrichtung und ein spezifisches mit dieser verknüpftes Methodenbewußtsein. Durch dieses und es allein konstituiert sich in ihnen eine erste Gruppe von Teilwissenschaften. Solcher gibt es wenigstens vier.

Den Juristen beschäftigt nicht nur die Rechtsgeschichte, den Theologen nicht nur die Religionsgeschichte. Frägt man den ersteren, was Rechtens sei, den Theologen, was religiöse Pflicht sei, so weist der eine auf das Gesetzbuch, der andere auf Glaubenslehre und Katechismus. Das geltende Recht und die geltende Religion werden von bedeutsamen Wissenschaften unter dem Titel der Dogmatik bearbeitet.

Die logische Struktur dieser dogmatischen Teilwissenschaften hat die Philosophie bzw. die Logik stark vernachlässigt. In den meisten Wissenschaftseinteilungen werden diese Wissenschaften einfach vergessen. Der Ertrag der einzelwissenschaftlichen Methodologie, insbesondere der juristischen und theologischen, für eine Herausarbeitung einer allgemeinen Methodologie der dogmatischen Begriffsbildung überhaupt ist noch nicht gesichtet, das Problem als solches kaum konzipiert. Eine eingehende logische Charakteristik verbietet sich auch hier. Auch haben gewiß nicht alle Fachwissenschaften so ausgebildete dogmatische Disziplinen wie Theologie und Jurisprudenz. Die Einstellung aber des Theologen, in einer Glaubenslehre den Gehalt einer religiösen Überlieferung oder eines religiösen Erlebnisses begrifflich zu explizieren, zu systematisieren und theoretisch zu rechtfertigen, und die des Juristen, das Rechtssystem, in welchem er steht, juristisch, d. h. systematisch zu interpretieren, reicht weit über diese beiden Wissenschaften hinaus und wirkt sich in einer in allen Abarten, allen stofflichen Anwendungen und methodischen Nuancen konstanten und über alles menschliche Denken verbreitete spezifischen Art der Begriffsbildung aus. Sei es, daß dieselbe bewußt als dogmatische geübt wird, wie vom modernen Theologen oder Juristen, sei es, daß sich ein Rechtssystem, das ein Rechtsphilosoph im Namen der Vernunft entwickelt, erst nachträglich und kritisch von außen besehen, als dogmatisch etwa an römische Rechtskategorien gebunden erweist.

Das Spezifikum des dogmatischen Verhaltens: die systematische Interpretation eines Gehaltes, begegnet uns aber auch in der Grammatik, besonders, soweit sie Sprachlehre und Unterrichtsmittel ist. Gegeben ist auch hier das sinnvolle Ganze einer Sprache, in welchem Regeln und höhere und abstraktere Regeln so gesucht werden, daß die konkreteren aus denselben abzuleiten sind. Nur geht hier das Bewußtsein, einen Sinnzusammenhang in seiner immanenten Logik zu interpretieren, nicht so ausgesprochen zu dem zweiten Schritt des dogmatischen Denkens über: dem Versuch, dies immanent Logische in seiner einzigartigen Wahrheit auch zu begründen. Aber auch diese Haltung ist der „akademischen“ wie der „philosophischen“ Grammatik des 17. und 18. Jahrhunderts keineswegs fremd.

Sehr deutlich aber wirkt sich dogmatisches Denken besonders in der Kunstwissenschaft aus. Auch diese schließt zwar innerhalb ihres Fachs keine ausgebildete dogmatische Teilwissenschaft ein. Aber geübt

wird die dogmatische Begriffsbildung unverkennbar: einmal von der Kunstkritik, dann von einer in einzelnen Werken auch wissenschaftlich bedeutsamen Kunstschriftstellerei, welche für einen bestimmten Kunststil, meist den neuesten, mit allen zur Verfügung stehenden Mitteln, auch der Theorie, Propaganda macht. So hat in unsern Tagen der Impressionismus einige sehr geistreiche Dogmatiker besessen. So haben auch den Expressionismus in allen Phasen dogmatische Schriften begleitet, und so hat sich von der Renaissance ab kein neuer Stil ohne die Begleitung dieser apologetischen Literatur mehr gebildet. Insbesondere aber entstammen  
 10 alle sog. Künstlerästhetiken, Bekenntnisse und Programmschriften schaffender Künstler dieser Geisteshaltung. Der reflektierende Künstler sucht den Sinn seiner Kunst zu explizieren. Jeder will zeigen, sie sei die wahre Kunst und will sie mit mehr oder weniger großem begrifflichen Apparat als die wahre erweisen. Und nimmt man den Standpunkt hoch genug, so findet man nicht nur da charakteristische Formen dogmatischer Begriffsbildung, wo der klassizistische Ästhetiker des früheren 19. Jahrhunderts den Kanon klassischer Schönheit für den Kanon der ästhetischen Vernunft überhaupt hält (was *mutatis mutandis* selbstverständlich genau so für den romantischen und für andere Ästhetiker gilt), man darf sich wohl  
 20 fragen, ob nicht mindestens ein dogmatischer Zug in der gesamten neueren Ästhetik zu entdecken wäre.

Logisch analog entwickelt schließlich auf dem Gebiet der Staatswissenschaften eine nicht minder umfassende politische Literatur: Dogmatiken des Liberalismus, der Demokratie, des Sozialismus. Dogmatiker ist der Form nach der Utopist und Prophet, dogmatisch jede Propaganda und Werbung, dogmatisch Wille und Gefühl, der Zeit, auf welchem Gebiet auch immer das erlösende Wort zu bringen, wobei bei der ganz unumgänglichen Tendenz der begrifflichen Rechtfertigung, diese so die Oberhand gewinnen kann, daß die Grenzen der dogmatischen Begriffsbildung  
 30 nach der Seite einer dritten Richtung des Begriffsbildens, welche man kritisch, normativ oder wertphilosophisch nennen kann, praktisch verschwinden. Die politische Dogmatik geht über in die Staatsphilosophie, die theologische Dogmatik in die Religionsphilosophie, die Kunstdogmatik in die Ästhetik, die Rechtsdogmatik in die Philosophie des Rechts.

Der Grundcharakter der dritten Gruppe von Fragestellungen und Forschungsrichtungen innerhalb der Fachwissenschaften herausgearbeitet zu haben, ist eines der historischen Verdienste des Neukantianismus. Schlagworte wie „Wahrheitsgehalt der Religion“, „Lehre vom richtigen  
 40 Recht“, „Idee des Schönen“, „der wahre Staat“, „Erziehungsideale“ bezeichnen die gemeinsame Blickrichtung auf Allgemeingültiges, die Stellung der *quaestio iuris*. Der Dogmatiker will einen konkreten Sinn interpretieren, an dessen Wahrheit er glaubt, mit der er existentiell steht und fällt. Die Absicht des Rechtsphilosophen, des Religionsphilosophen, des

Ästhetikers geht auf eine absolute und radikale Rechtfertigung. Kritik im positiven und negativen Sinne. Die Differenzen der einzelnen kritischen Wellen verschwinden vor diesem Grundzug. Jede Fachwissenschaft hat solch eine philosophische Disziplin. Will sie Geisteswissenschaft sein, so muß sie ihr Recht dazu begründen können.

Die kritische Begriffsbildung hat aber noch eine andere Grenze als die nach der dogmatischen, d. h. inhaltlichen Seite (besser der Gehaltsseite) zu. Sie teilt ihre formale und rationale Struktur mit theoretischen Disziplinen und Methoden. Dieser Art gibt es rein theoretische Disziplinen, technische Kunstlehren, erklärende, typisierende und generalisierende Strukturwissenschaften.

Stellt man die kritische Fragestellung der erklärenden gegenüber, die der gegenwärtigen Logik als die Methode der Naturwissenschaften wohl die vertrauteste ist, so drängt sich zunächst der in den letzten Jahrzehnten herausgearbeitete fundamentale Unterschied beider auf. Hier Gültigkeit, dort Naturgesetz. Wenn ich in einem Kunstwerk oder in einem bestimmten künstlerischen Stil ästhetische Ideale verwirklicht finde und dies theoretisch zu begründen suche, so will ich dem Sinne meines Tuns nach etwas fundamental anderes als diesen Stil theoretisch erklären, sei es psychologisch oder psychoanalytisch oder soziologisch oder technisch. Es können sich zwar praktisch im Rahmen philosophischer Weltanschauungen und zumal in dem trüben Medium psychologischer Theorien erklärende und wertbegründende Tendenzen mischen. Aber dem Sinne nach kann auch dann, wenn ich sage: „Diese Kunst ist wahr, weil sie einem Bedürfnis der Seele genügt“, dieser Satz der Versuch einer Begründung sein und keine bloße Kausalerklärung darstellen, denn es schwingt, solange das Wort „wahr“, auf geistige Erscheinungen angewandt, überhaupt eine prägnante Bedeutung haben soll, mindestens die Voraussetzung mit, dieses Bedürfnis der Seele sei würdig erfüllt zu werden. Während der Satz: „Diese Operation war notwendig, um das Leben des Patienten zu erhalten“, seinem Sinne nach einer ganz anderen Sphäre des Denkens angehört und angehören will, nämlich der kausaltheoretischen bzw. einer auf ihr errichteten technischen Kunstlehre.

Zwischen technischen Kunstlehren, deren notwendige Fundierung auf Kausalkenntnisse einsichtig ist und der kritischen „Theorie“ gibt es aber Brücken. Zumal da, wo die technischen Disziplinen ihrerseits wieder in sogenannten „reinen Theorien“, in freien Konstruktionen bestimmter zweckmäßig geschaffener Fiktionen wie der des „*homo oeconomicus*“, des „isolierten Staats“, eines „wirtschaftlichen Prinzips“<sup>1)</sup>, des geistvoll erdachten Laskerschen „Macheiden“<sup>2)</sup> u. a. gipfeln. Von der Frage ausgehend: „Wie muß ich unter ganz bestimmt definierten Voraussetzungen handeln, um nach dem Prinzip des kleinsten Kraftmaßes ein ganz bestimmt definiertes Ziel zu erreichen, wird hier zu einem gegebenen Zweck in strenger, ganz in sich ruhender Folgerichtigkeit ein System von Mitteln konstruiert, wobei die Gültigkeit dieser Konstruktion zunächst nicht auf ihrer empirischen Verifikation beruht, sondern auf der logischen Folgerichtigkeit, in der sie die gegebenen Prämissen ausschöpft. Besonders deutlich wird diese logische Struktur der Theorien gerade da, wo Prämissen und Folgerungen fiktiv sind.

Ist die Kritik und Systematik von Wahrheiten, Werten, Ideen und Zweckbegriffen die Domäne der zweckbestimmenden Vernunft, so kon-

<sup>1)</sup> Vgl. Hero Möller, Zur Frage der Objektivität des wirtschaftlichen Prinzips (Archiv für Sozialwissenschaft, Bd. 47), und meine Anzeige in der Vierteljahrsschrift für Sozial- und Wirtschaftsgeschichte 1922.

<sup>2)</sup> Vgl. Em. Lasker, Die Philosophie des Unvollendbar (1919), S. 94ff.



struiert in diesen Theorien in gleicher Strenge der mittelsuchende Verstand ein von jeder Erfahrung ablösbares auf eine Sinnenwelt bezogenes begriffliches Gefüge. Systeme sind wahr, Theorien richtig. Die Elemente eines Systems sind übersinnlich, die einer Theorie, mag sie immer fiktiv sein, stets sinnlich. Es wäre terminologisch empfehlenswert, Vernunft ausschließlich in systematischen Wahrheiten, Verstand in theoretischen Richtigkeiten, mit denen praktische Zweckmäßigkeiten sich decken, zu suchen.

Wie weit diese Methoden, wie sie insbesondere in der Sozialökonomik und in neueren Richtungen besonders der österreichischen Rechts- und Staatswissenschaft ausgebildet werden, praktisch reichen und wissenschaftlich fruchtbar sind, ist eine Frage, die scharf von der unsern nach ihrem logischen Sinne unterschieden werden muß. Auf ihr Verhältnis zu den empirischen Erscheinungen selbst, wie über ihr logisches Verhältnis zu den deskriptiven, typisierenden, vergleichenden, genetischen, d. h. stets empirisch generalisierenden Strukturwissenschaften und zur Kausalforschung, geht kurz das III. Kapitel ein. In allen Fachwissenschaften, aus denen neben Nationalökonomik und Staatswissenschaft besonders die Grammatik hervorzuheben ist, haben diese Methoden Erfolge erzielt. Daß hier Methodenkämpfe im Gange sind und vieles im Werden ist, darf nicht darüber täuschen, daß hier in der Durchforschung des Kulturlebens nach seiner Wirklichkeitsseite seit Jahrhunderten eine riesige Arbeit von echt theoretischer und generalisierender Blickrichtung geleistet wird.

Der formalen Logik der Geisteswissenschaften eröffnet sich mit der Unterscheidung dieser Teildisziplinen begründenden Arbeitsrichtungen ein weites Tätigkeitsfeld. Denn die Unterschiede, die zwischen den historischen, theoretischen, dogmatischen und kritischen Fragestellungen obwalten, sind logische im prägnanten Sinn. Historische Darstellungen, theoretische Begriffe, dogmatische Begriffe und kritisch-systematische unterscheiden sich durch ihre verschiedene logische Form, genauer durch die Form ihrer Begriffsbildung. „Methodologische Probleme sind Begriffsbildungsprobleme.“ Es ist das außerordentliche Verdienst Windelbands, Rickerts und Lasks, diese Fragen angeschnitten zu haben. Ihre Resultate sind größtenteils unverändert als Teilergebnisse in eine noch zu schreibende Methodologie der Geisteswissenschaften zu übernehmen. Keinesfalls aber handelt es sich für diese Methodologie darum, die Klassifikation der Wissenschaften durch eine Klassifikation der Methoden zu ersetzen. Der Terminus Kulturwissenschaften weist genau wie der hier bevorzugte weit über die historischen Disziplinen, die unter seinen Begriff fallen, hinaus. Der polare Gegensatz generalisierender und individualisierender Methoden begegnet uns innerhalb der Geisteswissenschaften selbst. Ja, bei genauerer Betrachtung trennt eine auf Besonderheit und Allgemeinheit zielende Tendenz inner-

halb ihres Rahmens zweimal zwei Disziplinen. Die Polarität der historischen Wirklichkeit und ihres Gesetzes begegnet uns im Reiche der Wahrheit als Polarität dogmatischer Positivität und kritischer Allgemeingültigkeit nochmals. Ja, sie kommt, wie sich zeigen läßt, hier erst zu wahrhaft philosophischer Bedeutung, welche, wie immer die verschiedenen Systeme das umschreiben mögen, über die Welt der Wirklichkeit grundsätzlich stets hinausreicht.

## 5. URSPRUNG DER METHODENKÄMPFE IN GEGENSÄTZEN DER WELTANSCHAUUNG.

Diese Probleme sind nicht die einzigen, welche den Methodologen beschäftigen. Nicht alle Probleme, die als methodologisch auftreten, sind Probleme der Begriffsbildung. Neben den logischen Problemen der Methodologie gibt es solche völlig anderer Struktur. Wenn etwa Karl Voßler seine geistsprühende methodologische Erstlingsschrift „Positivismus und Idealismus in der Sprachwissenschaft“ (1904) nennt, oder wenn wir eine „Dogmen- und Methodengeschichte“ wie die Joseph Schumpeters<sup>1)</sup> lesen oder eine „Systematische Theologie nach religionspsychologischer Methode“, da ist nicht mehr primär von Problemen der Begriffsbildung die Rede. Der Unterschied wird vielleicht am deutlichsten, wenn man überlegt, daß das unter dem angeführten Titel erschienene Buch Wobbermins nicht von den Methoden der Religionspsychologie, sondern von der religionspsychologischen Methode in der Theologie handelt. Auch Voßler fragt nicht nur, wodurch sich die idealistische und positivistische Methode logisch, d. h. in der Art ihrer Begriffsbildung unterscheiden, sondern er fragt primär, welche dieser beiden Methoden die wahre ist. Eine Dogmen- und Methodengeschichte ist eine Geschichte der Methoden, die sich bewährten, die sich hoch und nieder gekämpft haben. Wobbermin will zeigen, daß die religionspsychologische Methode die Methode sei, die wahre und einzige Methode, um dem Wesen der Religion beizukommen. Hier ist nicht mehr von der Art der Begriffsbildung die Rede, wie sie die neutrale Logik untersucht, oder der Frage: wie macht es eigentlich der Theoretiker, um zu seinen Resultaten zu kommen, sondern von den wahren und falschen Methoden. Aus dem Problemkreis der Logik treten wir in den der Prinzipienwissenschaften oder der Problematik der Geisteswissenschaften. Und hier im Gebiet der Problematik ist der eigentliche Ort der meisten sogenannten Methodenstreitigkeiten. Denn diese gehen in praxi ganz vorwiegend nicht um den logischen Charakter einzelner geisteswissenschaftlicher Methoden, sondern um das Wesen der großen Kulturgebiete.

Das mag nun bei Büchern wie den angeführten ohne weiteres verständlich sein. Sie drücken ja ihre Einstellung auf das „Wesen“ der Sprache,

<sup>1)</sup> Grundriß der Sozialökonomik I (1914).

der Religion, des Rechts, der Wirtschaft oder Kunst oft ganz deutlich im Titel aus. Wie steht es aber mit den zahlreichen anderen Methodenstreitigkeiten, die nicht in prinzipieller Erörterung erledigt werden, sondern im Rahmen der Sonderdisziplinen meist eine mehr gelegentliche Behandlung erfahren und praktische Lösung suchen? Das soll an einigen Beispielen erörtert werden.

Um was streiten sich eigentlich in der Kunstgeschichte die Vertreter „problemgeschichtlicher“ und „kulturgeschichtlicher“ Methoden? Zunächst scheint es sich da um rein historische Tatsachenfragen zu handeln. Kunstgeschichte, sagen die einen, ist Historie der Kunst, nur der Kunst, sie ist historische Darstellung spezifisch künstlerischer Probleme und ihrer Lösungen. Solche rein immanenten Entwicklungszeiten gibt (!) es. Die Entwicklung der Kunst, sagen die andern, ist (!) verflochten in das geistige Leben des Volkes (oder der Kultur oder der Gesellschaft) und schließlich der Persönlichkeit, welche sie hervorbringt. Sie empfängt aus ihr ihren Gehalt. Sie nimmt am Stil des Lebens teil, sie ist eine Spiegelung der sinnlichen und sittlichen Ideale einer Epoche, eine Konzentration des öffentlichen Geschmacks.

Auf diese typische Antithese lassen sich etwa die Positionen Heinrich Wölfflins einerseits und Georg Dehios andererseits bringen. Bei Dehio lesen wir auf der ersten Seite seiner „Geschichte der deutschen Kunst“ mit deutlicher Abwehr gegen andre Auffassungen: ihr wahrer Held sei das deutsche Volk. Was heißt das? Nicht die Kunst als autonome Vernunftfunktion, sondern ein Volk, d. h. eine Totalität des Lebens ist Träger der Kunstgeschichte und Subjekt ihrer Entwicklung. Der Gehalt seines Lebens ist es, den es in seiner Kunst zum Ausdruck bringt. Ich habe gelegentlich einer Anzeige der Wölfflinschen „Grundbegriffe“<sup>1)</sup> den Gegensatz dieser Positionen näher erläutert, später diese Betrachtungsweise auf Carl Neumanns „Rembrandt“<sup>2)</sup> ausgedehnt. Beide Parteien stehen in großen künstlerischen und wissenschaftlichen Traditionen und repräsentieren weitverbreitete lebendige Strömungen.

Wo immer eine Lebenstotalität oder die geistige Haltung einer solchen, ein Lebenszustand, in den Mittelpunkt der Kunstgeschichte gerückt ist, heiße sie Volk, Kultur, Epoche, Zeit oder Gesellschaft, sei sie individualisiert im Genius oder des näheren als Gesinnung, Ethos, Haltung, Einstellung, Lebensgefühl oder Weltabschauung dieses Volkes oder Genius bezeichnet, gegen die Folie des von Wölfflin oder seinem künstlerischen Lehrer Adolf Hildebrand konsequent vertretenen Formalismus gehalten schließen sich über alle Unterschiede romantischer, nationaler, soziologischer, individualistischer, lebensphilosophischer Färbung hinweg, die verschiedensten Standpunkte sofort zu einer Einheitsfront zusammen und umgekehrt.

Die ganze romantische Kunstwissenschaft gehört auf diese „kulturgeschichtliche“ Seite. Die griechische Kunst hat bei F. G. Welcker keine autonome Entwicklung, sondern ist Teil eines umfassenden Ganzen. In dessen Mittelpunkt steht der griechische Volksgeist. Seine Offenbarung ist sie und in drei Mächten, der Religion, der Kunst und der Dichtung äußert er sich vornehmlich. Nicht anders betrachtet Otto Jahn die griechische Kunst als eine Seite des griechischen Volksgeistes. Und so auch Karl Schnaase. Der griechische Mensch bildet den Kern der griechischen Kulturgeschichte Jakob Burckhardts. Die griechische Kultur in ihren einzelnen Leistungen ist seine

<sup>1)</sup> Repertorium für Kunstwissenschaft XLI, 168ff.

<sup>2)</sup> Dasselbst XLV, 253ff.

Äußerung. Kern der Entwicklung ist der Mensch, Äußerung die Kunst. Was vom Meister gilt, gilt auch von den Schülern. Auch bei Lamprecht ist die Entwicklung der einzelnen Kulturgebiete und mit ihnen der Kunst ausdrücklich in die Entwicklung der Kulturzeitalter, d. h. der typischen sozialpsychologischen Zustände, die sich inhaltlich als Befreiungsstufen der Individualität darstellen, eingebettet. Im Mittelpunkt stehen die Nationen; wie sie sich entwickeln, so entwickeln sich ihre Kulturzweige. Im übrigen ist die Nachkommenschaft des „griechischen Menschen“ in neuerer Zeit kaum mehr übersehbar. Auch der gotische oder barocke oder faustische Mensch ist primär gegenüber seinen Leistungen. Dieselben sind gotisch oder barock, weil er, der gotisch oder barock dichtet, malt, regiert, wirtschaftet, gotisch ist.

Damit ist längst bekundet, daß dieser methodologische Gegensatz über das kunsthistorische Gebiet weit hinausgreift. Nicht anders als die Kunst war bei Welcker und seinen Gesinnungsgenossen die griechische Religion Ausdruck des griechischen Volksgeistes, ist die griechische Philosophie Ausdruck des griechischen Menschen. Es ist ein Grundthema von Rankes „Politischen Gesprächs“<sup>1)</sup>, denselben Gesichtspunkt für die Staatsverfassungen durchzuführen. Selbst Heeresverfassungen, wird ausdrücklich betont, die „einen so unbedingten und von dem Gange der inneren Staatsverwaltung unabhängigen Zweck“ haben, sind unlösbar mit dem Zustand der Gesellschaft verflochten. Er steht dabei in vollem Einklang mit den Lehren der historischen Rechtsschule und der Staatslehre Adam Müllers. Die historische Nationalökonomie Bruno Hildebrands<sup>2)</sup> und Roschers hat dieselben Gesichtspunkte auf das Wirtschaftsleben ausgedehnt. Die Entwicklungen von Verfassung, Wirtschaft, Kunst, Religion sind in die Gesamtgeschichte unlösbar verflochten. Genau so steht bei Dehio die deutsche Kunst im Zusammenhang des deutschen Lebens. Genau so galt im 19. Jahrhundert die Archäologie als ein Glied der umfassenden Altertumswissenschaft. Gemeinsam mit dem Philologen und dem Althistoriker dient der Archäologe der Erforschung antiken Lebens.

In dem Augenblick, in dem die Archäologie als griechische Kunstgeschichte sich proklamiert, ändert sich mit einem Schlage das ganze Bild wissenschaftlicher Zusammenhänge. Das Band mit der Philologie zerreißt, der nächste Fachgenosse des Archäologen ist nicht mehr der Philologe, sondern der moderne Kunsthistoriker. Beide müssen in erster Linie etwas von Kunst verstehen. Kunst als autonome Funktion verbindet sie enger, als die Substanz des griechischen Lebens den griechischen Kunsthistoriker an den Philologen fesselt. Und genau so löst sich eine autonome über Sprache und nationale Grenzen hinausgreifende Literaturwissenschaft, deren Kern Verständnis für das Wesen der Dichtung heißt, aus den nationalen Philologien. Die Reformationgeschichte fällt dem Theologen zu, die Wirtschaftsgeschichte dem Nationalökonom, die Verfas-

<sup>1)</sup> S. 17 meiner Ausgabe (Philosophie und Geisteswissenschaften, Neudrucke, Bd. II Halle 1925).

<sup>2)</sup> Vgl. Nationalökonomie der Gegenwart und Zukunft I, bes. 27ff. in der Ausgabe von H. Gehrig (Sammlung sozialwissenschaftlicher Meister XXII Bd., Jena 1922).



sungsgeschichte dem Juristen. In erster Linie muß man, um eine Verfassung zu verstehen, Jurist sein. Die Modifikationen des autonomen Juristischen im Zusammenhange des allgemeinen Lebens sind etwas Sekundäres.

10 Besinnen wir uns nun, daß hier noch immer von „historischen“ Methodenstreitigkeiten bzw. methodologischen Gegensätzen die Rede ist, so taucht notwendig die Frage auf: was heißt hier „historische“ Probleme? Sind diese Fragen rein historisch durch Aufweis von Fakten zu entscheiden? Nicht mehr und nicht minder als die oben erörterten prinzipiellen Fragen überhaupt! Denn um Prinzipienfragen handelt es sich hier auf historischem Gebiet in genau demselben Sinne wie dort. Und der Kern des Streites ist doch wohl der, welche Momente am Gesamtphänomen der Kunst die eigentlich wesentlichen seien. Sind es formale, so schreibe ich folgerichtigerweise Kunstgeschichte als Problemgeschichte. Sind es gehaltliche, schreibe ich sie als Lebensgeschichte. Um ein radikales Entweder-Oder zwischen Gehalt und Form braucht es sich dabei keineswegs zu handeln. Eine Entscheidung in ihrem Rangstreit genügt. Von der Historie her gesehen ist er ein Streit um 20 ein sogenanntes Apriori der Geschichtschreibung, sachlich gesehen die alte Auseinandersetzung zwischen Form- und Gehaltsästhetik. Nur haben die gehaltsästhetischen Grundbegriffe bestimmte Wandlungen durchgemacht. Seit der Romantik haben die Gehalte sich individualisiert. Die „allgemein menschliche Bedeutsamkeit“, die ihnen im universalistisch gesinnten klassizistischen Systeme zukam, hat sich auseinander gelegt in die Gehalte der Volksgeister und in weiteren individualistischen Wandlungen der Auffassung in die Gehalte der Genien. Damit war die Notwendigkeit gegeben, die Aufmerksamkeit mehr und mehr den subjektiven Trägern der nach diesen Trägern differenzierten Gehalte zuzuwenden, vom Gehalt der Werke auf den Gehalt ihrer Schöpfer, die sich d. h. ihren 30 Gehalt im Werke „ausdrücken“, zurückzugehen. Auch dem Klassizismus war Humanität nicht nur ein Gehalt, sondern zugleich eine Gesinnung, welche die klassischen Formen erfüllte. Jetzt werden Gesinnung, Ethos, Lebensgefühl, Weltanschauung geradezu psychologische und lebensphilosophische Synonyma des Gehalts. „Leben“ ist fast seine gebräuchlichste Umschreibung geworden. Zwar hat auch der Sinn des Terminus „Leben“ im Laufe des 19. Jahrhunderts und gar seit der Blüte der modischen Lebensphilosophie eine Reihe von nicht immer glücklichen Wandlungen durchgemacht, sachlich blieben die Verhältnisse aber dieselben, seit 40 Ranke ganz folgerichtig im Sinne seiner oben gekennzeichneten Stellungnahme das Verhältnis von Leben und Theorie mit dem Satze bestimmt hat: „den Inhalt des Lebens vergegenwärtigt sie dem Gedanken“<sup>1)</sup>. Das heißt: die politische Theorie ist ein Reflex der lebendigen politischen

<sup>1)</sup> a. a. O. S. 9.

Verhältnisse. Und das gilt *mutatis mutandis* für alle Form-Gehaltverhältnisse, und bezeichnet bestimmt den Primat des Gehaltlichen. Heute bezeichnet man dasselbe Rangverhältnis gerne als Primat des „schöpferischen Lebens“. Denn „schöpferisch“ heißt in diesem Bedeutungszusammenhange Produktion des „Neuen“, Sprengung oder Erweiterung der starren Form und damit Bereicherung des Lebens. Bereicherung aber heißt immer soviel wie gehaltliche Bereicherung. Das gilt für das Gebiet der Kulturphilosophie, Ethik, Erkenntnistheorie und Metaphysik genau so wie für das ästhetische Gebiet. Dort dominiert der erlebte Gehalt im Begriff des Begriffs, hier im Begriff der Kunst. Denn es ist hier das Gehaltsmoment des deutschen Geistes in den Wechselfällen seiner Schicksale, das dominiert über formale Gesetzmäßigkeiten der Kunst überhaupt, wie es dort Gehaltsmoment des Gotischen ist, das im Begriff der gotischen Kunst als Ausdruck des gotischen Menschen dominiert über das Formmoment des isoliert Künstlerischen. Was als ein besonderes historisches Methodenproblem anhub und sich bald als eine alte Prinzipienfrage erwies, entpuppt sich schließlich als ein philosophisches Problem ersten Ranges. Und höchst nuancierte Entscheidungen solcher philosophischen Fragen sind es, um welche die Historiker ihre prinzipiellen Gegensätze ausfechten. Wie sie ihre historischen Werke gestalten, das hängt ganz davon ab, was für eine Geistesphilosophie es ist, die den Kern ihrer Überzeugungen bildet.

Damit ist die typische Struktur solcher Probleme bezeichnet. In der ausgezeichneten Gegenüberstellung der Kirchengeschichtsschreibung Ferdinand Christian Baur und Adolf Harnacks, mit der Ernst Troeltsch Harnack zum 70. Geburtstag huldigte<sup>1)</sup>, findet sich bei analogen Verhältnissen auch unser Resultat ausdrücklich formuliert. Wenn Harnack und Baur auf einer gewissen gemeinsamen Basis, welche den Supernaturalismus der älteren Kirchengeschichtsschreibung wie den glaubenslosen Naturalismus Gibbons ablehnt, der erbaulichen Psychologisierung Neanders wie der künstlerischen Brillanz Hases fernsteht, dagegen Glaubenslehre und Historie aufs engste verknüpfen, sich trennen, indem der eine in der Geschichte die Selbstentfaltung und Selbstbewegung der Idee verfolgt, somit die Kirchengeschichte als die Menschwerdung Gottes dialektisch denkt, der andere eine Anschauung christlichen Werdens zu gewinnen sucht, welche das Konkret-Lebendige und Reichbewegte, das Massive und Individuelle zugleich in der Besonderung des christlichen Geistes in den großen Konfessionen und den ihnen entsprechenden Volkstümern, die Verdichtung des Geistes großer Persönlichkeiten zu Institutionen und das Emporblühen neuer Persönlichkeiten aus verfallenden Institutionen sucht, wobei er weit mehr als Baur mit „psycholo-

<sup>1)</sup> Adolf v. Harnack und Ferd. Christ. v. Baur in der Festgabe für Harnack (Tübingen 1921), S. 282ff.

gischen Zufälligkeiten, Kreuzungen, Berührungen, Kontrasten“ rechnet, so erkennt Troeltsch ganz richtig als gedanklichen Hintergrund dieser Unterschiede „historischer“ Methodik zwei verschiedene Auffassungen „vom Wesen des Geistes und seines Werdens“, vermöge derer bei Harnack die Anschauung der Geschichte die Idee ersetzen kann, weil sie selbst eine Idee ist und doch zugleich die Konkretheit und Unbegrifflichkeit des Lebens bewahrt. Wenn das „historische Denken“ (sic) Harnacks mehr empirisch als spekulativ, mehr psychologisch-kritisch als dialektisch-konstruktiv ist, so heißt diese Differenz der historischen Methode nichts anderes als Differenz der Grundbegriffe der Religion und letztlich des Geistes.

Vielleicht sind diese Strukturverhältnisse dem ungeübten Blick noch durchsichtiger, wo die methodologische Spannung größer und die beiden Gegensätze hier: ausgesprochen dialektisch, dort: ausgesprochen religiös-individualistisch erscheinen. Hier im Mittelpunkt der Religionsphilosophie die Idee, dort das persönliche religiöse Erlebnis stehen. Als Problem der historischen Methode formuliert, heißt diese Alternative Dogmengeschichte oder Frömmigkeitsgeschichte. Prinzipienwissenschaftlich: dialektische oder psychologische Methode. Man sieht die Methoden der Religionsphilosophie bestimmen die Methoden der Geschichtsschreibung nach denselben Regeln schlichter Konsequenz wie umgekehrt. Gewiß kann der Dialektiker auch einmal eine Biographie schreiben, der Individualist ein Stück objektiver Dogmengeschichte, den Kern religiösen Lebens werden beide auf diesem Felde konsequenterweise je so wenig suchen als ein Theologe, der das Wesen religiöser Entwicklung grundsätzlich in der Geschichte religiösen Lebens zu suchen lernte und lehrte, dogmatisch je zu einem dialektischen System gelangen wird. Man kann aus Baurs Religionsgeschichtsschreibung seine Religionsphilosophie konstruieren, wie man umgekehrt die historische Methode entwickeln kann, welche der Beantwortung der Frage nach dem Wesen der Religion mittels religionspsychologischer Methoden notwendig entsprechen muß. Die Wirkung Hegels auf alle geisteswissenschaftlichen Gebiete wie das Auftauchen psychologischer Methoden auch außerhalb der Religionswissenschaft zeigt deutlich, daß es sich auch hier um ein gemeingeisteswissenschaftliches Problem handelt.

Die angeführten Beispiele beanspruchen exemplarischen Wert. Wer sie restlos durchdacht hat, wird in keinem methodologischen Problem analoge Verhältnisse mehr verkennen.

Ganz allgemein kann man als Hintergrund aller Methodenstreitigkeiten philosophische Gegensätze erkennen.

Umfassender noch als die bisher erörterten philosophischen Gegensätze zwischen Gehalt und Form, objektivem Geist und Innerlichkeit, sind die zwischen Idealismus und Naturalismus. Das schönste Beispiel für die Durchdringung einzelwissenschaftlicher Methoden durch philosophische

Weltanschauungen gibt wohl das schon erwähnte Schriftchen Karl Voßlers. Hier hat ein Philologe, Philosoph und Einzelwissenschaftler zugleich die Wirkung weltanschaulicher Entscheidungen bis in den intimsten Aufbau der Einzelwissenschaften hinein verfolgt. Schon der Ansatz der Idealisten und Positivisten unterscheidet sich fundamental. Der Idealist geht von der Bedeutung des Sprachganzen zu den Sprachteilen weiter, der Positivist baut die Sprache wie der Physiker aus ihren kleinsten Bestandteilen auf. Das Riesengemälde der platonischen Gigantomachie zwischen Ideenfreunden und Ergeborenen lebt fort in dem Genrebildchen des sprachwissenschaftlichen Kampfes zwischen Sinnhubern und Lautschiebern.

Ein ebenso bewußtes Bekenntnis zum idealistischen Standpunkt findet sich auf kunstwissenschaftlichem Gebiet etwa in der großen Abrechnung Alois Riegls mit den Semperianern<sup>1)</sup>, wo er die technologische Kunsttheorie als eine „Übertragung des Darwinismus auf ein Gebiet des Geisteslebens“, ein „Glied der materialistischen Weltanschauung“ klar erkennt, „bestimmt die Ableitung einer der geistigen Lebensäußerungen des Menschen aus stofflich materiellen Prämissen um einen Schritt weiter hinaufzurücken,“ und der Dogmatik eines „wesentlich mechanisch-materiellen Nachahmungstriebes“ seine Überzeugung von der Spontaneität des Geistes und dem Primat des „freischöpferischen Kunstwillens“ gegenüberstellt.

Auch wo wir bei Werner Sombart immer wieder betont finden, der „Geist“ sei vor der Institution da, der sozialistische Gedanke vor der sozialen Bewegung, liegt eine analoge idealistische Überzeugung zugrunde.

Und umgekehrt bedarf die Bezeichnung der Voraussetzungen der Soziologie, des historischen Materialismus, der Frage nach historischen Gesetzen, der Verwechslung von Wesens- und Geltungsfragen mit Fragen nach Entstehung und Ursprung von Religion, Kunst, Staat, Recht als naturalistisch kaum mehr näherer Erläuterung.

Aber auch weit versteckter können die naturalistischen Voraussetzungen in einzelwissenschaftlichen Werken eingebettet liegen. Alle methodologischen Maßnahmen, jedes Werturteil, jeder Terminus eines einzelwissenschaftlichen Werkes ist aus einer letztlich weltanschaulichen Perspektive bestimmt. Nichts ist selbstverständlich, alles voraussetzungsvoll und folgenreich. Ob eine Biographie so angelegt ist, daß sie mit einer Ahnenreihe, einer Jugendgeschichte oder einem geistesgeschichtlichen Kapitel einsetzt, ist meist bereits symptomatisch. Solche Anordnungen können zufällig sein, hat sich jedoch der Biograph etwas bei ihnen gedacht, so wirft die erste Maßnahme ein Licht auf die Stellung des Autors zu biologischen Vererbungstheorien oder aber seine konservativen Bewertung von Familientraditionen (also überindividuellen Objektivationen des geistigen Lebens); und der Verfechter des jugendgeschichtlichen Ansatzes wird dem „Erlebnis“ einen andern Rang zubilligen als der Leistung und ihrer autonomen Gesetzlichkeit, in deren

<sup>1)</sup> Stilfragen, Grundlegungen zu einer Geschichte der Ornamentik, 1893, 2. Aufl. 1923.



Fortschritt der Vertreter des letzten Standpunktes seinen Helden einreihen wird.

Nie aber wird ein Rationalist dem Erlebnis einen primären und entscheidenden Rang zubilligen, nie ein Lebensphilosoph formale Leistung über lebendiges Sein stellen. Nie aber auch etwa ein ausgesprochen dualistischer Individualist das Individuum aus objektiven Zusammenhängen organisch herauswachsen lassen. Bis in die Elemente des Aufbaus literarischer Werke hinein erkennen wir alles Methodische als durchdrungen von philosophischen Voraussetzungen!

10 Hier wird zunächst der formale Zusammenhang der Geisteswissenschaften verständlich. Wir haben uns ihm von unten, von der Empirie her genähert. Wir fanden ihn dreifach begründet: im Stofflichen (der Welt des Menschen), im Logischen (gemeinsamen logischen Fragestellungen) und nun im Prinzipiellen. Gehört ein Problem der Religionswissenschaft wie der Rechtswissenschaft, der Kunstwissenschaft wie der Ökonomik, schließlich allen Fachwissenschaften und ihren Teildisziplinen gegliedert an, dann dürfen wir es wohl ein gemeingeisteswissenschaftliches Problem nennen. Wir finden den letzten Zusammenhang der Geisteswissenschaften in der Gemeinsamkeit  
20 ihrer Problematik.

Der Philosoph, der die methodologische Literatur der vielen Einzelwissenschaften durchwandert, steht zunächst vor einem Urwald. Um so mehr, als er ohne Leibnizens enzyklopädische Bildung ihrem Sachgehalt unmöglich voll gewachsen sein kann. Mit einemmal vereinfacht sich die Situation. Er sieht die prinzipiellen Probleme der Kunstgeschichte, Rechtsgeschichte, Religionsgeschichte auf wenige zentrale Fragen zusammenschumpfen. Je tiefer er dringt, desto mehr vereinfachen sich die Prinzipienfragen, und er bemerkt: im Grunde streiten alle diese Einzelwissenschaftler, soweit sie vom Prinzipiellen reden und nicht vom qualitativ Stofflichen, um dasselbe. Immer wieder tauchen in immer neuer  
30 Verkleidung bestimmte gemeingeisteswissenschaftliche Fragen auf: wie ist das Wesen der Religion oder Kunst ohne historisches Material zu finden, wie andererseits diese Geschichte ohne Wesensbegriff angreifbar?

Finde ich das Wesen der geistigen Phänomene konstruktiv? speculativ? deskriptiv? intuitiv? psychologisch? genetisch? Kritische oder genetische Methode? Genetische oder vergleichende? Vergleichende oder psychologische? Dialektische oder transzendente Methode? Idealismus oder Positivismus? Rationalismus oder Historismus? Logische oder deskriptive Grammatik? Deduktive oder empirische Nationalökonomie? Idee oder Persönlichkeit? Individuum oder Masse usw. Wo immer wir eine Prinzipienlehre aufschlagen, wir stoßen auf diese Frage schon im Inhaltsverzeichnis.  
40

Dann aber taucht die Frage auf: Beantwortet diese Fragen nicht die Philosophie? Diese Frage ist zunächst zweideutig, solange man nicht genau zwischen Theorie und Praxis dieser Beantwortung unterscheidet:

Idealiter und theoretisch ist es allerdings die Aufgabe der Philosophie, als Fachphilosophie verstanden, hier autoritativ einzugreifen. Das hat sie in schöpferischen Epochen oft genug getan. So im Zeitalter des „natürlichen Systems“. So — und dies bleibt das größte Beispiel für eine solche unmittelbare Befruchtung der Geisteswissenschaften durch philosophische Theorien — im Zeitalter Hegels. Nach ihm hat der naturalistische Positivismus des 19. Jahrhunderts (den man als System nicht mit bloßer Sammeltätigkeit verwechseln sollte), in ihre Entwicklung eingegriffen, den letzten Versuch großen Stiles machte der Neukantianismus, heute tritt die Phänomenologie in seine Spuren. Soweit dürfte der Philosoph einverstanden sein! Aber nochmals gilt es festzustellen: Wo diese Versuche mißlingen, wo die Philosophie den Geisteswissenschaften nichts zu sagen hat, wo ihre Grundbegriffe zwar als universale auftreten, in Wirklichkeit aber einseitig, eng und problemfremd sind, wo die Geisteswissenschaften von dieser Geistesphilosophie sich nicht gefördert fühlen, da ändern sich die Verhältnisse. Die Einzelwissenschaft muß bestimmte Antworten haben. Die methodologischen Probleme drängen mit Notwendigkeit auf eindeutige Lösungen hin. Um solche drehen sich die Methodenkämpfe. Die Erledigung der Prinzipienfragen ist der Nerv ihres Fortschrittes. Die Geschichte der Geisteswissenschaften besteht, im großen gesehen, aus einem ständigen Erproben neuer Prinzipien an den Tatsachen. Wo die Fachphilosophie versagt, ergreift der Geisteswissenschaftler selbst die philosophische Aufgabe. Der theoretische Anspruch der Philosophie als solcher bleibt von dieser Praxis unberührt. Aber der „Philosoph“, der die Prinzipienfrage zur Entscheidung bringt, wird nicht mehr der zünftige Philosoph sein. Ein Erneuerer der Einzelwissenschaften wird sich zu philosophischer Bedeutung erheben.

Man kann eine Skala aufstellen von Graden der Konkretion und Abstraktheit geisteswissenschaftlicher Prinzipien. Eine Art Pyramide. An der Spitze steht die systematische Philosophie. Ihre Urschemata breiten sich auf einer weiteren Stufe aus zu den Fachphilosophien: Kunstphilosophie, Religionsphilosophie usw. Dieselben stehen mitten inne zwischen der Philosophie und den Einzelwissenschaften. Selbstverständlich werden sie im Geiste der Systeme behandelt. Praktisch aber arbeitet nicht nur der Philosoph an ihnen. Einen Grad konkreter sind die systematisch angelegten Prinzipienwissenschaften und systematischen Methodologien.

Es ist wichtig, sich darüber klar zu werden, daß ihre Probleme sich größtenteils decken. Ob ich prinzipienwissenschaftlich und sachlich gerichtet sage, „die Sprache ist ein Organismus“, oder methodologisch „die wahre Methode der Sprachphilosophie ist die organische“, ja selbst ob ich sage, die Sprache solle zweckmäßigerweise behandelt werden „als ob“ sie ein Organismus wäre, das sind praktisch meist nur sekundäre Gegensätze innerhalb derselben „organologischen“ Position, was sofort deutlich wird, wenn man solch einen „Organiker“, einem „Psychologen“, „Logizisten“ oder Vertretern eines andern Standpunkts gegenüberstellt.

Auf einer noch konkreteren Stufe stehen die lebendigen methodologischen Diskussionen. Auch sie werden theoretisch geführt, ja sie können ein sehr hohes theoretisches Niveau haben, nur eigentlich systematisch ist diese Erörterung nicht mehr. Sie behandeln meist besondere Probleme. Umfassen sie das ganze Gebiet, so gehen sie in die nächsthöhere Stufe über. Damit scheint eine untere Grenze erreicht zu sein. Dem ist nicht so. Denn jetzt gelangen diese methodologischen Probleme, deren Stufengang wir verfolgten, erst voll zur Anwendung, nämlich in den wissenschaftlichen Werken selbst, welche diese Methoden fruktifizieren. Methodenlehren sind immer schon etwas relativ Philosophisches, der Fortschritt der Wissenschaft aber vollzieht sich erst in den Werken, in denen diese Methoden sich als produktiv erweisen. Methodenstreitigkeiten, wenn immer weltanschauliche Impulse bergend, entzünden sich an der Sache. Und an dieser verwirklichen sich Methoden zunächst unmittelbar. Die Milieutheorie etwa begegnet uns nicht nur als Programm Hippolyte Taines, das sagt: man soll den Künstler aus seiner Umwelt zu verstehen suchen oder (anstatt in methodologischer, in gegenständlicher Wendung): das Kunstwerk wächst aus seiner Umwelt. Das ist der prinzipienwissenschaftliche Ort der Milieutheorie. In erster Linie aber lebt sie in Taines darstellenden Werken. Und halte ich diese etwa neben die Werke Gundolfs, so habe ich den radikalsten methodologischen Gegensatz, nicht mehr theoretisch formuliert, sondern praktisch gestaltet. In dieser praktischen lebendigen Durchführung haben die methodologischen Gegensätze ihr eigentliches Leben. Das Band zur Philosophie ist damit aber keineswegs unterbrochen. Ja, hier leben die weltanschaulichen Gegensätze sich erst aus. Gundolfs Goethe ist idealistisch, Taines Darstellung der englischen Literatur oder der italienischen Kunst ist positivistisch. In der Feindschaft der praktischen Durchführung entzündet sich erst der Methodenstreit. In ihm aber steckt der ganze Gegensatz der Weltanschauungen.

Grundsätzlich ist also jedes Stockwerk der Pyramide idealistisch oder naturalistisch. Der Weg des Gedankens ist aber keinesfalls an den Gang von oben nach unten gebunden. Er kann gerade so gut in der konkreten Arbeit aufleuchten und dann die übrigen Stufen in seine Richtung zwingen, als von oben nach unten in fortschreitender konkreter Anwendung sich erfüllen. Eine idealistische Entscheidung im Gebiet der Philosophie impliziert ebenso eine idealistische Anwendung auf dem Gebiet der Sprache als eine idealistische Sprachwissenschaft ein idealistisches Weltbild impliziert. Auf diese philosophische Nebenbedeutung beruht die Größe und der Sinn der großen methodologischen Neuschöpfungen. Dadurch drängen sie sich unserer Aufmerksamkeit erst auf, dadurch erregen sie erst unser Nachdenken, eine neue grundsätzliche Konzeption erweist sich in ihnen als einzelwissenschaftlich fruchtbar, greift aber zugleich weit über das Fach hinaus und



mündet im weltanschaulichen. Das ist der letzte Sinn neuer, kühn ergriffener Methoden: sie setzen letztlich eine neue Weltanschauung durch. Die Führung wechselt zwischen Spitze und Basis unserer Pyramide. Die Führung ist aber immer da, wo der Genius wirkt.

So stellt sich die Geschichte der Geisteswissenschaften, periodisiert nach der zentralen Stellung großer methodologischer Grundrichtungen, dar, als ein Prozeß ständiger und oft intimer Wechselwirkung zwischen Philosophie und diesem methodologischen Rückgrat. Kein geisteswissenschaftlicher Grundbegriff bis in die speziellsten Theorien hinein, der nicht grundsätzlich philosophische Bezüge und, handelt es sich um eine Meisterprägung, wahre philosophische Bedeutung hätte. In den großen Meisterwerken ist jeweils eine neue Konzeption der geistigen Welt, bewährt an den neu gesehenen und universal herangezogenen Tatsachen. Dieser philosophische Einschlag ist es, der die auffallende Unstetigkeit in die Entwicklung der Geisteswissenschaften hineinträgt, welche dieselbe verglichen mit der Entwicklung der Naturwissenschaften kennzeichnet. Die letztere weit stetigere hat scheinbar andere Beziehungen zur Philosophiegeschichte. In Wirklichkeit aber besteht der Unterschied der beiden Entwicklungsreihen nur darin, daß die Prinzipien der Naturwissenschaft seit Galilei relativ stabil blieben. Daß dies nur im relativen Sinne gilt, weiß jeder Kenner ihrer Geschichte. Und die Gegenwart lehrt es uns besonders eindringlich. Aber das „naturalistische“ Motiv der Naturbeherrschung bleibt auch heute noch grundlegend. Dieser eine Gesichtspunkt hat sie von Sieg zu Sieg geführt. Der Fortschritt der Geisteswissenschaften aber ist, so sehr auch er an Tatsachenforschung gebunden ist, in ganz anderem Maße mit der Entwicklung und dem Gegensatz gerade von „Gesichtspunkten“ verknüpft. Deren philosophische und weltanschauliche Bedeutung gilt es zunächst einmal klar und kühl zu erkennen. Es gibt kein anderes Mittel die geisteswissenschaftlichen Begriffe und Methoden voll zu verstehen als dies: sie in ihre weltanschaulichen Ursprünge zurückzuverfolgen.

## II. DIE WELTANSCHAULICHEN KATEGORIEN.

Die Geisteswissenschaften sind eingespannt in die großen weltanschaulichen Gegensätze. In ihnen liegt der Schlüssel zu sämtlichen methodologischen Problemen.

### 1. DER DUALISTISCHE IDEALISMUS.

Als Hegel seine große Synthese schuf, die nicht zufällig die Geisteswissenschaften so stark zu befruchten vermocht hat, da war es keineswegs allein die konstruktive Seite derselben, die dialektische Methode, die da-

mit, wie die konventionelle Geschichtsauffassung es sieht, zu einer vorübergehenden, später durch den Empirismus der historisch-kritischen Methoden abgelösten Herrschaft gelangte. In seinem System waren alle großen Potenzen der geistesphilosophischen Entwicklung gebunden, und vermögen deshalb als solche und unter gänzlicher Abstraktion von ihren historischen Verwirklichungsformen aus demselben herausgelöst zu werden. Ihre Analyse soll exemplarisch sein, auf historische Erkenntnis kommt es in diesem Zusammenhange nicht an.

10 In Hegels System war in erster Linie der Naturalismus nach dem Vorgange Kants und Fichtes weit zurückgedrängt. Die deutschen Philosophen von Kant bis Hegel sind Klassiker des Idealismus.

Dieser Gegensatz des Idealismus und Naturalismus bedarf von allen Weltanschauungsfragen am wenigsten der eingehenden Erörterung. Er ist als der populärste weltanschauliche Gegensatz in unzähligen Schriften herausgearbeitet, klassisch von Fichte in der „Ersten Einleitung in die Wissenschaftslehre“. Übertreffbar, aber monographisch bisher unübertroffen in dem großen Werke von Ernst Laas „Idealismus und Positivismus“ (1879 ff.), das mit der Analyse des Theätät als der ersten großen Kampfschrift des Idealismus gegen den Positivismus einsetzt. 20 Die heftigen Auseinandersetzungen der Neukantianer und Positivist im letzten Drittel des 19. Jahrhunderts bieten noch manches weitere beachtenswerte Motiv.

Zur abschließenden Erkenntnis dieser Gegensätze fehlt noch immer dies: Erstens, eine Einsicht in den vollen Erscheinungsreichtum der idealistischen Motive. Und zwar nicht nur hinsichtlich der von den verschiedenen idealistischen Standpunkten vertretenen Grundbegriffe, wie Idee, Wert, Zweck, Subjekt usw., sondern auch zweitens, hinsichtlich der Erscheinungsgebiete wie Erkenntnistheorie, Ethik, Rechtsphilosophie, Kunstphilosophie. Und schließlich bleibt die große Aufgabe: 30 die idealistische Grundtendenz, die sich solch mannigfacher systematischer Konzeptionen und Gebiete bemächtigt, in ihrem letzten Kern zu erkennen.

Man hat den Gegensatz des Idealismus und Naturalismus in sehr verschiedenen Formeln zu erfassen gesucht. Sehr lehrreich neuerdings Nikolai Hartmann (Grundzüge einer Metaphysik der Erkenntnis 1921 S. 90 ff.) in der Alternative: entweder sei das Objekt dem Subjekt übergeordnet oder das Subjekt dem Objekt oder beide seien einem dritten untergeordnet. Aber der idealistische Standpunkt ist damit zwar unwiderleglich richtig, am Ende aber doch zu eng charakterisiert. Der idealistische 40 Standpunkt ist weder ein vornehmlich erkenntnis-theoretischer und metaphysischer, noch kann es ohne weiteres als selbstverständlich betrachtet werden, daß die Alternative Subjekt-Objekt alle übrigen genau so berechtigten Alternativen wie etwa die Trendelenburgs von Denken und

Sein<sup>1)</sup> oder die von Rickert ausdrücklich dem Subjekt-Objekt-Gegensatz vorgezogene von Wert und Sein<sup>2)</sup> umfaßt.

An sich ist der idealistische Standpunkt völlig gleichgültig dagegen ob er als Primat des Denkens, des Wertes, des Sollens, des Geltens, des Zweckes, der Idee, des Ideals, oder des Subjekts, des Bewußtseins, der Person, der Vernunft, des Geistes, der Seele (im emphatischen Sinn) oder des Apriori, der Form, der Einheit, der Identität, oder der Tat, der Autonomie, der Spontaneität, der Freiheit oder Gottes, der Transzendenz usw. auftritt.

In allen diesen Begriffen vermag sich die idealistische Grundtendenz im Wechsel der Systeme zu behaupten. Am deutlichsten vielleicht in der Spannung zu den jeweiligen Gegenbegriffen, deren Aufzählung sich erübrigt. Denn aller Idealismus ist dualistisch.

II. Dabei ist zu beachten, daß diese Begriffe in so umfassendem Sinne gebildet werden, daß sie in ihrem Gegensatze zum Objekt, zum Sein, zur Wirklichkeit, zum Schein, über das metaphysische und erkenntnistheoretische Gebiet hinausgreifen.

Es ist eine schlichte Frage der Konsequenz, daß ein idealistischer Erkenntnistheoretiker auch eine idealistische Ethik, schließlich aber auch eine idealistische Rechtsphilosophie, Sprachphilosophie, Ästhetik usw. habe. Es ist eigentlich ganz selbstverständlich, daß einer idealistischen „Grundlegung“ auch die durch dieselben „begründeten“ besonderen Disziplinen entsprechen müssen. Zwar gibt es gewisse systematische Kunstgriffe, bestimmte Systemteile von solchem Systemzwang auszuschließen. Aber auch diese Kunstgriffe werden eben dies leisten müssen, daß der Widerspruch solcher Ausnahmen sich dem Ganzen widerspruchslos einfüge.

Was im § 3 des ersten Kapitels angedeutet wurde, verdient nun nähere Beachtung. Wer als Erkenntnistheoretiker behauptet, den Inhalt des erkenntnisvermittelnden Begriffes aus der Sinnlichkeit zu empfangen, dem wird auch als Ethiker der Inhalt der sittlichen Erkenntnis aus der Sinnlichkeit, d. h. Empfindung und Gefühl zufließen. Das notwendige Korrelat des erkenntnistheoretischen Sensualismus ist der ethische Sensualismus, in welcher Abart immer er als Hedonismus, Eudaimonismus usw., genau entsprechend den Besonderungen seines erkenntnistheoretischen Korrelats, auftreten wird. Wenn dem Geiste (Subjekt usw.) apriorische Elemente, Formelemente, Spontaneität, Autonomie usw. überhaupt fehlen (was meistens bei der Grundlegung der Systeme schon erledigt wird), dann müssen diese Momente auch auf den besonderen Gebieten fehlen. Wo das Bewußtsein eine tabula rasa ist, ohne Eigenlicht und Eigenschaft, da kann es sich nicht selbst bestimmen. Wo aber Ideal-

<sup>1)</sup> Über den letzten Unterschied der philosophischen Systeme (Hist. Beiträge zur Philosophie II, 1855).

<sup>2)</sup> Vom Begriff der Philosophie (Logos I, 1910).



begriffe des Wirklichen jeder Erfahrung vorausgehen, wo angeborene Ideen den Geist bestimmen, wo die Spezies in ihm liegen, um bei der Berührung mit der Außenwelt aufzuleuchten, wo die Sinnenwelt als trügerisch gilt, da ist es andererseits ausgeschlossen, daß eben dieser Sinnenwelt das sittliche Leben wird anvertraut werden.

Und selbstverständlich gilt dann dasselbe für die der Ethik notwendig untergeordnete Rechtsphilosophie oder die Ästhetik. Freiheitslehren sind immer idealistisch. Juristische Milieutheorien genau so naturalistisch wie literarhistorische. Und ebenso gibt es im Ästhetischen ein Primat des  
10 Apriori, sei es des ideellen Gehaltes, sei es der ideellen Form.

Und nicht nur die ästhetischen Theorien sind idealistisch. Nicht nur das Denken strebt nach widerspruchsloser Einheit. Dieser Satz gilt für den Geist überhaupt in der Totalität seiner produktiven Betätigungen. Auch der Künstler widerspricht sich nicht. Wäre es je denkbar, daß Michelangelo mit voller Verantwortung ein Bild im Stile der bekämpften  
Niederländer der Öffentlichkeit übergeben hätte? Oder spricht, um die Frage auf das Gebiet des Alltags und auf ein scheinbar weltanschaulich völlig neutrales hinüber zu spielen, spricht der Bayer oder Schwabe je mit Bewußtsein und im Ernste berlinerisch? Wo immer der Mensch ver-  
20 antwortungsvoll handelt, und das heißt durchaus noch nicht nach Prinzipien, Regeln und Rezepten handelt, da vertritt er notwendig einen Standpunkt. Und dieser Standpunkt hat seine Konsequenzen. Das Leben selbst strebt nach widerspruchsloser Einheit. Nicht als wäre das Leben als Ganzes widerspruchslos. Das ist nicht einmal die Wissenschaft. Als Ganzes umfaßt es notwendig auch Gegensätze. Und eben weil die Mächte, welche als Repräsentanten dieser Gegensätze auftreten, konsequent sind, deshalb führen sie im Rahmen der Lebenstotalität auch fortwährend zu Kämpfen und Auseinandersetzungen. Das Ganze des Lebens ist also Bühne heftiger Lebenskämpfe. Aber als kämpfende Person oder Tat strebt  
30 auch das Leben als vorreflektiertes ständig nach Widerspruchslosigkeit und Konsequenz. Nur deshalb kann auch von einheitlichen Lebensstilen die Rede sein.

Über genetische Beziehungen zwischen Leben und Geist ist damit noch gar nichts ausgesagt. Ob der einheitliche Stil des Lebens Quelle und Unterbau des Systems, oder ob der Ursprung desselben im reinen Erkennen liege und von hier aus auf die ethische Sphäre und auf das Leben angewandt sei, steht hier noch gar nicht zur Diskussion. Es ist zum Ver-  
ständnis aller Weltanschauungsprobleme von größter Wichtigkeit, daß unter Abstraktion von allen psychologischen und genetischen Fragen  
40 der Blick sich zunächst einmal streng und ausschließlich auf Gehalte richtet. Es handelt sich nicht um Fakten und Prozesse, auch nicht um Stimmungen, sondern um geistige Gehalte. Solche birgt auch das Leben. Alles, was Gehalt ist, strebt als Geistiges notwendig nach Konsequenz. Demnach sind nicht nur Gedanken, sondern alle Äußerungen des Geistes,

(und als „Äußerungen“ im objektiven Sinne ist es zweckmäßig, Geistiges primär zu betrachten) untereinander verknüpft. Sie stehen zueinander in dem schlichten Verhältnis der Folgerichtigkeit, d. h. einem systematischen Verhältnis. Philosophische Systeme sind begründete Systeme. Lebenssysteme aber sind nicht minder Systeme zu nennen, denn sie sind begründbar.

Aber schon jetzt scheint es notwendig zu sein, darauf hinzuweisen, daß Weltanschauungen so wenig eindeutig in bestimmten psychischen Motiven oder gar angeborenen Charakteren wurzeln als bestimmte psychische Motive ihrerseits eindeutig mit bestimmten Weltanschauungen verknüpft sind.

Aus Gründen methodischer Klarheit kann zunächst Weltanschauungslehre von „Psychognosis“<sup>1)</sup> gar nicht scharf genug geschieden werden. „Herrschen“ und „Lieben“ scheinen mir deshalb nicht geeignet zu sein, eindeutig die Struktur philosophischer Weltanschauungen aufzuklären. Der Wille zur Herrschaft über die Natur liegt ebenso wie den naturalistischen Systemen so auch ausgesprochenermaßen der Weltanschauung Fichtes zugrunde, so daß das Motiv recht eigentlich geeignet wäre, die diametralsten Gegensätze zu verwirren. Und das Wort Liebe hat von jeher die himmlische und die irdische Liebe gedeckt.

III. Was ist es nun, was die zahlreichen idealistischen Standpunkte gemeinsam haben? Was ist der gemeinsame weltanschauliche Hintergrund ihrer systematischen Mannigfaltigkeit?

Am Gegensatz des Naturalismus wird derselbe am deutlichsten. Jede Weltanschauung und jedes philosophische System sucht im Gesamtbereich der dem Bewußtsein zugänglichen Welt ein Moment, das sich als letzte Instanz betrachten läßt. Als unmittelbar Einsichtiges, unmittelbar weil durch keine andere Instanz mehr vermittelt, daher aber auch nicht mehr beweisbar. Der Sensualist glaubt in letzter Instanz nur den Sinnen. Der Idealist entzieht eben diesen diesen letzten Wert. Er ist negativ betrachtet A-Sensualist oder Antisensualist. Recht eigentlich außerhalb der Sinnenwelt stabilisiert er seine Instanz wie einen *rocher de bronze* und diese belegt er dann mit den Namen des Göttlichen, Ewigen, Ideellen, Gültigen.

Der Idealismus ist die Religion des Unbedingten. Damit sind alle seine weiteren Prädikate gesetzt.

Dies Unbedingte ist als fester Punkt in der Erscheinungen Flucht dem Werden entzogen. Es ist als übersinnliches der Zeitlichkeit enthoben. Es kann nicht fremdem Zwecken dienen und ist somit Selbstzweck. Das heißt aber: es ist absolut. Es ist der Sinnlichkeit gegenüber transzen-

<sup>1)</sup> Vgl. das übrigens geistreiche Buch A. A. Grünbaums, *Herrschen und Lieben als Grundmotive der philosophischen Weltanschauungen*, 1925. Mit Vorbemerkungen von Max Scheler.

dent. Und da es den Primat vor ihr hat, fallen ihm alle Prädikate der Apriorität, der Form, der Spontaneität usw. zu. Es steht in der Sphäre des Handelns, dem sinnlichen Willen als ein Soll gegenüber. Und erzeugt damit den Urtypus jedes Dualismus.

Es ist, wird es ins Subjekt verlegt, autonom, gegenüber den sinnlichen Bedingungen als spezifisch Heteronomem, es ist spontan, d. h. nicht bedingt, frei, d. h. sich selbst bestimmend. In dieser Fassung hat Fichte den Idealismus vertreten, als die Autonomie der unzerstörbaren Person, und hat Dilthey diesen Idealismus als „Idealismus der Freiheit“ und „Idealismus der Person“ charakterisiert.

Es ist das die subjektivistische Form des dualistischen Idealismus, welcher in den Begriffen der Idee, des Wertes, Gottes eine mehr objektivistische, sachliche, transzendente gegenübersteht. Wir fassen beide Formen unter den Titel des dualistischen Idealismus zusammen und behalten mit Dilthey die Bezeichnung „objektiver Idealismus“ einer anderer Abart des Idealismus vor, welche nicht im Rahmen einer ausgesprochen dualistischen Betrachtungsweise die Idee als sachliche oder transzendente begriff, sondern ganz andersartig dieselbe monistisch mit der Sinnlichkeit versöhnt und in ihr einkehren läßt.

## 2. DER NATURALISMUS.

Der Grundcharakter des Naturalismus als des Gegenbegriffs aller idealistischen Lehren ist im vorigen Kapitel bereits mitbezeichnet. Er ist in kaum mehr Zweifeln ausgesetzter Weise als der Standpunkt der Sinnlichkeit zu bezeichnen. Aber zur Entdeckung aller Modalitäten dieses Standpunktes bedarf es wieder einiger Aufmerksamkeit.

I. Daß das sinnliche Prinzip gleichermaßen in der objektiven und metaphysischen Fassung des Materialismus steckt wie in der subjektiven und erkenntnistheoretischen des Sensualismus, bedarf wohl, als zu elementar, keiner weiteren Ausführungen. Wenn gelegentlich ein rein sensualistischer und positivistischer Standpunkt wie der Ernst Machs als ein „spiritualistischer“ oder „idealistischer“ in die Nähe echter Idealismen gebracht wird, so ist das hermeneutisch einfach kümmerlich. Der springende Punkt ist dabei, daß in diesem wie in verwandten Standpunkten der Unterschied zwischen Sinnlichem und Nichtsinnlichem (wie dasselbe auch repräsentiert sein mag) zugunsten des ersteren beseitigt werden. So entstehen dann „Monismen“ deren Grundcharakter dadurch nicht weniger materialistisch wird, daß die Materie in ihrem unverändert sinnlichen Charakter mit diesem oder jenem anderen Namen belegt wird. Entscheidend bleibt immer die Frage nach der letzten Instanz, und diese bilden hier ausgesprochenermaßen sinnliche Eindrücke. Den besten Prüfstein dafür geben immer die Wertfragen ab. Im übrigen kann man Impressionen verdichten so intensiv man will, sie bleiben Impressio-



nen und vermitteln Materielles. Der Metaphysiker Berkeley steht dieser Auffassung wesentlich ferne.

Dennoch bestehen formale Möglichkeiten dahin, daß in andern Zusammenhängen die „Empfindung“ der Materie oder der „Bewegung“ auch einmal gegenübertritt. Dann wird sie ihr aber auch als Repräsentantin des Idealen ausdrücklich gegenüber gestellt. Man kann als Idealist über die verschiedenen Repräsentationen, die der idealistische Standpunkt im Lauf der Philosophiegeschichte erfahren hat, sehr verschiedener Meinung sein. Gemein ist allen diesen Standpunkten eine gemeinsame idealistische bzw. antinaturalistische Grundintention und die Feindschaft aller Naturalisten. Es gibt eine ganze Skala von Gestaltungen dieser idealistischen Grundabsicht. Den Naturalisten sind sie alle gleich irrig. Auf der primitivsten Stufe der idealistischen Kritik am Naturalismus steht der Einwand: die Materie oder Bewegung könne nie die „Empfindung“ erklären. Hier wird die Empfindung verteidigt als das dualistische Prinzip. Und dieses wandert dann nach oben weiter zur Wahrnehmung, zu Bewußtsein, Denken und „Psychischem“ überhaupt. Alles kommt dabei auf den dualistischen Akzent, auf die Entgegensetzung an, nicht auf einen Begriff der Empfindung oder des Psychischen als solchem. Der Schnitt, den der dualistische Idealismus durch die Welt legt, kann an sehr verschiedenen Stellen liegen, es kommt auf den Schnitt und erst in zweiter Linie auf die Stelle an, auf die er zu liegen kommt. Denn alle diese Begriffe können, aus der Perspektive ihrer jeweiligen idealistischen Nachbarbegriffe gesehen, auch auf die materielle Seite zu liegen kommen. War die Empfindung eben Repräsentantin des Idealismus, so rückt sie z. B. von einem subjektivistischerkenntnistheoretischen Ausgangspunkt aus notwendig auf den äußersten materiellen Pol, denn hier gibt es ja keine Materie, die links von ihr stehen könnte, hier tritt die Materie als Empfindung auf und stellt sich polemisch dem „Idealismus“ der subjektiven allgemeingültigen Formen gegenüber.

Andererseits ist Empfindung streng genommen noch nicht einmal die allerprimitivste Repräsentantin des Idealismus. Schon die „Bewegung“ kann als solche auftreten. Im allgemeinen treten zwar Kraft und Stoff vereint als materialistische Grundbegriffe auf. Aber die Möglichkeit besteht, daß die Kraft dem Stoff gegenübergestellt wird, und dann wird sie Keim des Idealen. Dasselbe gilt natürlich auch für das Leben. Dann geht die Skala des Idealismus aufwärts. Aus der Materie, so lautet seine Kritik am Naturalismus, kann das „Psychische“ nicht erklärt werden. Dieses aber kann sich wiederum zur Seele, zum Idealen, zur Einheit des Bewußtseins steigern. Zumal an der „Seele“ hängt bis ins 19. Jahrhundert hinein bereits alle Idealität. Nicht das „Psychische“ als solches hat den Positivismus gestört. Sondern das Psychische als Repräsentant des Idealen. Deshalb mußte David Hume mit dem mit theologischen Beziehungen massiv geladenen Substanz- und Zweckbegriffen zusammen den Begriff

der seelischen Substanz zerstören. Erst als Gewühl oder als Verdichtung von Eindrücken ist die Seele nicht mehr imstande als selbständige Instanz gegenüber der Empfindung aufzutreten.

Nun rückt die Skala mit einem Ruck nach oben. Sie verläßt bewußt die Welt des Wirklichen. Statt der Einheit des Bewußtseins, die eben noch als Faktum angesprochen werden konnte, wenn auch als wertgeladenes, sind es jetzt Einheit, Notwendigkeit, Allgemeingültigkeit, die dem Wirklichen als radikal „Anderes“ entgegentreten. Das dualistische Argument trennt nun nicht mehr Physis und Psyche, und fragt nicht mehr: wie kann man Psychisches aus Physischem erklären, sondern fragt: wie könnten Fakten Werte begründen, oder lehrt aus wiederum veränderten aber weltanschaulich äquivalenten Aspekten: aus Zufall keine Zweckmäßigkeit, oder: aus Notwendigkeit keine Freiheit, oder: aus passivem Geschehen keine Spontaneität.

Hier wo Wert und Wirklichkeit sich gegenüberstehen, sind Seele und Psychisches, die philosophiegeschichtlich Hauptrepräsentanten des Idealismus waren, längst ebenfalls auf die Wirklichkeitsseite hinübergerückt. Die Formen des Dualismus haben sich gewandelt, der Dualismus ist geblieben.

II. Aus dem oben Gesagten ergibt sich, daß grundsätzlich die Ethik, Pädagogik, Rechts- und Staatsphilosophie usw. eines naturalistischen Systems ebenfalls nur naturalistisch sein kann. Hierüber deshalb nur wenige Worte. Über die Struktur der naturalistischen Strafrechtstheorien belehrt jede Einleitung in die Rechtswissenschaft. Alle Grundbegriffe des Naturalismus als allgemeinen Systems müssen hier im besonderen auftreten: Milieu, Verringerung der Verantwortung, Aufgabe absoluter Ansprüche, Beantwortung der letzten normativen Fragen durch Hinweise auf faktische allgemeine humanitäre Tendenzen der Neuzeit usw.

Aber dieser Geist bleibt nicht nur theoretisch. Er durchdringt Gesetzgebung, Rechtspflege, Institutionen, das Gefängniswesen verändert unter seinem Einfluß sein Gesicht.

Dasselbe gilt für die Kunst. Nicht nur die naturalistische Kunstlehre, sondern die naturalistische Kunst selbst kennt nur Wirklichkeiten und sieht den Menschen in ihren Kreislauf eingeschlossen, eine Welle unter Wellen. Die Klage über die Vergänglichkeit des Lebens ist bereits relativ auf das Glücksverlangen des Individuums. Dieser Grundtendenz kann die naturalistische Kunst in höchst verschiedener Weise Ausdruck geben. Sie kann den Menschen an den Stoff binden durch Bevorzugung animalischer Sujets, aber ebenso indem sie das Empfinden seines Eingebundenseins in naturale Gesetzmäßigkeiten erregt. So als darstellende Kunst. In lyrischer Einstellung empfängt ihr Ausdruck die Färbung des „Dokumentierens“. Das *document humain* ist nicht Ausdruck überhaupt und nie Ausdruck eines gehobenen Zustandes, sondern immer eines menschlichen

im Sinne des Menschlich-allzumenschlichen. Es bietet einen unmittelbaren Einblick in menschliche Grenzen, Gebrechen und Schwächen, es desillusioniert. Im übrigen kann die Stellungnahme des Naturalismus zur Wirklichkeit die denkbar mannigfaltigste sein. Der Naturalismus und Sensualismus kann ebenso derb, brutal, animalisch als überfeinert, ebenso genießend als resigniert, ebenso sentimental als heroisch sein.

Daß die Begründer der englischen positivistischen Philosophie als Politiker zugleich die Begründer der radikalen Partei waren, ist natürlich ebenfalls kein Zufall. Ihre politischen Anschauungen sind die schlichte Konsequenz ihrer Ethik. Diese ihrer Erkenntnistheorie. Dabei sind „Konsequenzen“ selbstverständlich umkehrbar. Wo jeweils die Impulse lagen und liegen, bleibe vorläufig dahingestellt. Ein Blick auf die politische Rolle aller positivistischen Philosophen bis in die Gegenwart bestätigt dieses Konsequenzverhältnis. Sie stehen sich politisch alle nahe. Von bestimmten erkenntnistheoretischen Voraussetzungen aus kann man politisch konsequenterweise nur Pazifist sein. Daß Hobbes „Restaurationsphilosoph“ war, ist nicht nur keine Ausnahme, sondern von den bestimmten Prämissen seines pessimistischen Naturalismus aus genau so konsequent wie der Liberalismus Lockes und der Radikalismus der Mills.

Man hat gelegentlich gemeint, die Diltheysche Einteilung der metaphysischen Weltanschauungen in Idealismus der Freiheit, objektiven Idealismus und Naturalismus sei unvollständig und umfasse z. B. nicht die großen asiatischen Religionssysteme. Aber etwa der „weise Mandarin“, wie ihn Max Webers Religionssoziologie zeichnet, der „Franzose des Ostens“, trägt doch sehr deutlich alle Kennzeichen des Naturalismus. Mögen immer die Naturgrundlagen der vorderasiatischen Baals-Religionen durchsichtiger sein. Und Nirvana, Rad der Wiederkehr, Pessimismus und Leiden sind ausgesprochenermaßen naturalistische Begriffe. Sie stehen in einer durchsichtigen Relation zu einer unerhörten Sensibilität und einer für ganz Asien charakteristischen von den christlich-europäischen völlig verschiedene erotischen Grundlage des Lebens. Im übrigen hat Eduard v. Hartmann seinen idealistischen ethischen Standpunkt bestimmt von seinem eudaimologischen Pessimismus unterschieden. Die großen pessimistischen Systeme konstituieren sich dadurch, daß sie im sinnlichen Glück einen letzten Maßstab erkennen. Resignation, bestimmte resignierte Formen der „Weisheit“, alle Versuche die Natur zu überlisten, sind relativ auf dies höchste Gut.

III. Der Idealismus ist die Religion des Unbedingten. Dies Unbedingte ist an sich eine ebenso positive Setzung wie die Sinnlichkeit als letzte Instanz aller naturalistischen Werturteile und Erkenntnisse. Da aber die beiden großen gegensätzlichen Systeme nebeneinander erwachsen, verdeutlicht sich der naturalistische Standpunkt nicht weniger als ein anti-idealischer, als es der idealistische als der antisensualistische tut.



Der Kampf gegen das Apriori in jeder Form ist geradezu das primäre Agens vieler naturalistischer Systeme. Und wieder sind die ethischen Auswirkungen dieses Kampfes neben den erkenntnis-theoretischen ständig im Auge zu behalten. Es ist der Kampf gegen Illusionen, Idole und Wahngebilde, den sie ausfechten.

Dieser Kampf wird jedoch nicht nur offen ausgefochten, seine versteckten Formen sind nicht minder beachtenswert. Es gibt sehr verschiedene Möglichkeiten Formen, Ideale, Unbedingtes aus der Welt auszuschneiden. Zunächst die: man behandelt sie als Wirklichkeiten, man hebt ihre Sonderart monistisch auf. Auch dies kann auf verschiedene Weise bewerkstelligt werden.

A. Man bezeichnet die Welt der Formen als erfahrbar oder gegeben und legt so die Scheidewand zwischen ihnen und den sinnlichen Eindrücken nieder. Das apriorische wird bei Mill „vorgefunden“. Auch die mathematischen Wahrheiten beruhen ihm auf Erfahrung und sind Abstraktionsprodukte aus ihr. Das ist die spezifisch „empiristische“ Lösung.

B. Die Ideale werden erklärt. Ein erklärtes ist kein unbedingtes mehr. Die Ursache ist der Wirkung transzendent, die Wirkung verliert damit ihre Autonomie. a) Mögen noch so viele qualitative Änderungen vortäuschende Zwischenglieder eingeschaltet werden: die Wirkung liegt immer auf der Ebene der Ursache. b) Ist die Ursache, auf welche eine geistige Erscheinung zurückgeführt wird, eine grob sinnliche, so zieht sie das Geistige zu sich herab. Die Religion (welche „wahr“ sein will) aus der Furcht zu erklären, war, mag diese Theorie noch so sehr als schlichte genetische auftreten, alle Zeit ein Mittel der Religionskritik. Sie sank auf das allzumenschliche Niveau der Furcht.

c) Ganz ungeachtet aber des besonderen Wertcharakters der Ursachen bedeutet eine Subsumption unter gesetzliche Notwendigkeiten stets eine Entwertung. Die Notwendigkeit des Naturgesetzes ist wertfrei. Es ist wie es ist. d) Eine Entstehung nach Naturgesetzen aber trägt von der Geltung des Resultates hergesehen noch einen weiteren Charakter: für die Geltung ist diese Genese, mag sie immer naturgesetzlich sein, etwas rein zufälliges. Der Prozeß ist als naturgesetzlicher notwendig ohne Beziehung auf den Sinn des Ergebnisses.

Ausschlaggebend und zur Naturalisierung hinreichend ist bereits der erste Punkt. Die weiteren Punkte b, c und d treten bei den verschiedenen Theorien mit wechselnder Stärke hervor. Dafür seien einige Beispiele angeführt:

1. Die Assoziationspsychologische Methode, welche die höchsten Denkgebilde aus elementaren herleitet, Empfindung, Wahrnehmung, Vorstellung, Erinnerung und Assoziation zu ihrer Erklärung heranzieht, fällt unter alle vier Gesichtspunkte. Man kann Empfindungen kombinieren so viel man will, das Gebilde bleibt ein sensuelles. Die Anwendung des

Terminus „kompliziert“ oder „Komplex“ auf die geistige Welt ist immer das deutlichste Kennzeichen nicht überwundener naturalistischer Prämissen. Die Assoziationsgesetze sind Seinsgesetze, die zu kritisieren sinnlos wäre. Das Moment der Gewohnheit, welches bei Hume die Entstehungen der Kausalvorstellungen erklärt, deutet recht drastisch auf den a-teleologischen und nicht in sich gültigen Charakter dieser Kategorie hin. Übung und Gewohnheit sind Prozesse deren Verlauf an sich zufällig, für die Gültigkeit ihres Ergebnisses ist. Auch die Tiere kennen Übung und Gewohnheit.

2. Dasselbe ist von allen andern „analytischen“ Theorien des Geistigen zu sagen. Mögen sie nun als sprachwissenschaftliche die Bedeutungstotalitäten, in deren Ausdruck und Vermittlung der alleinige Sinn des Sprechens liegt, in Sätze, Worte, Silben, Laute zerlegen und diese gar nach unverbrüchlichen Lautgesetzen sich bewegen lassen, oder mögen analytische Gesellschaftstheorien die Gesellschaft aus individuellen Atomen ableiten. Womit deutlich bekundet ist, daß das gesellschaftliche Ganze auf der Linie dieser Atome liege, diesen gegenüber nichts qualitativ anderes und nichts denselben Transzendentes sei. Oder mögen schließlich naturalistische Ästhetiken glauben, durch Summierung und Kombination elementarer, sensueller „Eindrücke“ zum Verständnis „komplexer“ künstlerischer Gebilde aufsteigen zu können. 10 20

3. Ganz charakteristisch für den Typus b) ist neben dem schon erwähnten religionsphilosophischen Beispiel die psychoanalytische Methode, soweit sie beansprucht geisteswissenschaftliche Prinzipienlehre zu sein. Geistiges als sublimierte Libido bleibt eben Libido. Die Sublimation ist nicht besser als die Komplexion geeignet den Charakter der ausschlaggebenden Elemente zu verwischen. Sollte Geistiges gar eine Art von Degenerationsprodukt sein, so würde der naturalistische Charakter dieser Lehren noch durchsichtiger.

Charakteristischerweise taucht im Rahmen dieser Theorien immer wieder das Wort „eigentlich“ auf. Das Geistige ist und bleibt aber das was es „eigentlich“ ist. Dem Materialisten ist es „eigentlich“ etwas Physisches. „Eigentlich“ sind auch dem historischen Materialismus die Ideologien etwas anderes, als was sie zu sein vorgeben. Und „eigentlich“ sind die sittlichen Werte dem naturalisten Ethiker Nutzwerte bzw. egoistischen Ursprungs. 30

Was in sich wertvoll ist bedarf keiner „Erklärung“ d. h. Ableitung mehr. Unter diesem Gesichtspunkt sind die Psychologen, welche geistige Werte auf unableitbare psychische „Triebe“ oder sonstwie geartete Keime zurückführen, ihrer Grundintention nach oft idealistisch. Im Grunde genommen ist der Unterschied kein solch fundamentaler, ob unableitbare Werte oder ob unableitbare Triebe als schlechtweg letzte Instanz gesetzt werden. Jedenfalls bedürfen diese Standpunkte noch jeweils der Interpretation. Aber alles Ableiten und jedes „eigentlich“ 40

weist untrüglich auf naturalistische Ansätze hin. In der epikureischen Auffassung der Sittlichkeit als „verfeinertem“ Egoismus ist das Schema der Sublimierung bereits klar gegeben. Und diese streng analog zur sensualistischen Reduktion des Erkennens auf die Sinne aufgebaute Ethik behält ihren Grundcharakter, ob das Sittliche zum wahrhaft sublimen Genuß wird wie bei Bolingbroke, Chesterfield, De Laroche Foucauld, La Bruyère, Helvetius, Lamettrie, zur sublimierten Eitelkeit wie bei Chamfort, zur sublimierten Angst wie bei Hobbes oder zu irgendwie transformierter Nützlichkeit. Wie vorhin die Lehre „ursprünglicher Triebe“ so kann im Zusammenhang dieser ethischen Erörterungen die „angeborene“ Güte der menschlichen Natur, ein angeborener Altruismus die Stellvertretung des Idealismus übernehmen. So sind auch die intuitionistischen Ethiker, welche Werte unmittelbar erfassen, Idealisten.

4. Neben diesen psychologischen Theorien steht eine bedeutsame Gruppe von Lehren, die unter dem Titel evolutionistischer Theorien zusammengefaßt werden können. Zwar haben wir es in ihnen mit einer ganz bestimmten Abart des Evolutionismus zu tun: mit einer mechanistischen Lebensauffassung und einer epigenetischen Evolution.

Die E-volutio im strengen Sinne (von der das III. Kapitel handelt) ist idealistisch. Aristoteles begriff den Staat als Entfaltung elementarerer gesellschaftlicher Gebilde wie der Familie; seine seelischen Unterlagen sind präformiert in im Wesen der Gattung liegenden sozialen Trieben. Im „Keim“ liegt immer schon ein „Ganzes“. Er ist ein elementares Ganzes. Seine Entfaltung mag noch so viel Überraschungen bringen, die Struktur bleibt in jeder Hinsicht dieselbe. Es wird manches anders, aber es wird kein Anderes. Hobbes dagegen erklärt den Staat von außen, aus einem Anderen. Was von außen erklärt wird, hat in sich keinen Wert. Sein Wert ruht im Anderen. Der Wert des Staates in dem Interesse der „Wölfe“, welche ihn als Mittel ihres Friedens schufen. Dasselbe Zweckgebilde, das hier mechanisches Machwerk kluger Subjekte ist, vollbringt für den Darwinismus in einem objektiven mechanischen Prozeß die Natur.

In genialer Wendung hat die Darwinsche Theorie der natürlichen Zuchtwahl das uralte, der Antike wohlbekannte Schema erneuert: Entstehung von Zweckmäßigem aus Nichtzweckmäßigem.

Mit eherner Notwendigkeit erzeugen gewisse weltanschauliche Akzentuierungen bestimmte immer wiederkehrende Probleme.

Was Plato im X. Buch der Gesetze über die Entstehung von Zweckmäßigem aus Zufälligem sagt gilt für Darwin bzw. den darwinistischen Evolutionismus als Weltanschauung ebenso wie für Platos antike Gegner. Die Theorie der natürlichen Zuchtwahl schafft nur ein neues Modell, das die Entstehung der zweckvollen Welt aus einem zufälligen Atomenwirbel besser begreiflich machen soll. Wo immer Naturalisten ihre Grundintention zu Ende dachten, mußten sie hier eine Hilfhypothese



einschalten. Und alle Platoniker und Idealisten haben, wie die Geschichte der Philosophie zeigt, gegen dieselbe polemisiert.

Und selbstverständlich sind es dieselben Probleme und dieselben Schemen, welche auch für die kulturelle Welt im besonderen aufgestellt wurden. Mandeville oder Adam Smith hegen denselben Optimismus wie Demokrit. Aus den zufälligen partikulären Spiel der Egoismen entpuppt sich der zweckhafte allgemeine Wohlstand. Ein Punkt, wo mechanische Theorien in teleologische übergehen können wird hier deutlich sichtbar. Reflektiert man darauf, daß der Weltgrund wohl so eingerichtet sein müsse, daß dies Ergebnis möglich sei, so taucht ein deistisches Motiv auf: Deismus, prästabilisierte Harmonie, Maschinentheorie des Lebens, das sind alles verschiedene Ausdrücke für dieselbe Grundkonzeption.

Im Grunde gehört die oben erörterte Entstehung der Begriffe auf zufälliger Häufung, Häufigkeit und schließlich Gewohnheit von Wahrnehmungen auch hierher. Auch hier führt ein objektiver direktivenloser Prozeß zu zweckmäßigen Resultaten. Die Psychologie, die glaubt ganz besonders exakt zu sein, dabei aber aus naheliegenden Gründen sowohl von den subjektiven Quellen der Theoriebildung her, wie von ihrem Objekt her ganz besonders stark und bis ins einzelste ihrer Begriffsbildung von weltanschaulichen Motiven abhängig ist, legte im Laufe ihrer idealistischen Wandlungen im letzten Menschenalter wachsenden Wert auf die Herausarbeitung von Leitgedanken, Einstellungen usw., welche den assoziativen Prozeß lenken. Damals hatte sie ihre „guten Gründe“ assoziations-psychologisch zu denken. Sie wollte, von naturalistischen Motiven beherrscht, das teleologische weil theologische aus der Betrachtung des Menschen ausschalten.

Fehlen aber der Entstehung sinnhaltiger Werke des Menschen sinnhafte Direktiven (subjektiver oder objektiver Art) dann wird die Entstehung der göttlichen Komödie oder der Kritik der reinen Vernunft zu einem echten Naturspiel. Im Lauf einer Reihe von Kombinationen und Komplexionen hat sie der Atomenwirbel nach ehernen Gesetzen erzeugt. So wie nach Darwin der Mensch entstand.

5. Die Empiristen verlegten den Schwerpunkt des Erkennens ganz ins Objekt. Sie glauben die „Ideen“ in ihm finden zu können. Die zuletzt besprochenen Theorien suchten sie aus einem objektiven Prozeß zu erklären, sie objektivieren sie. Neben diese Gruppen tritt nun eine ganz anders verfahren: die Ideen ausgesprochenermaßen subjektivierende.

Wie die Idealisten erkennen ihre Vertreter einen subjektiven Faktor, einen Anteil des Subjektes, Voraussetzungen des Erkennens uneingeschränkt an. Aber — sie bewerten sie anders. Dabei fehlt es auch hier wieder nicht an internen Differenzen zwischen den Pragmatisten, Biologen, Ökonomen und was immer für Standpunkte hier

aufzuzählen wären. Den einen ist das Apriori Zutat, Idol, Lüge, Lebenslüge, Selbstbetrug, Wahn, Narkotikum, den andern Fiktion, Postulat, Hypothese, anderen eine ökonomische Abbreviatur, biologisch nützlich, sozial nützlich oder sonstwie utilitarisch zu rechtfertigen.

Aber alle diese Bestimmungen haben doch ein Gemeinsames, das sie untereinander verbindet und von den objektivierenden Positionen, soweit sie nicht bei näherer Interpretation doch diesen zuzurechnen wären, unterscheidet. An die Stelle des werterzeugenden Naturspieles, d. h. des objektiven Zufalls, tritt in ihnen die subjektive Willkür.

10   Erfahrungsprodukte sind aber auch sie, nur daß ihr Charakter nicht mehr aus ihrer objektiven Genese bestimmt wird, sondern als Produkt subjektiver Erfahrung gewonnen wurde. Das Subjekt, das mit diesen Formen gleichsam experimentiert hat, dem sie sich in einer Folge von Versuchen und Irrtümern langsam bewährten, fragt sich, ob sie ihm nützlich waren, d. h. erfahrungsgemäß seine Lust erregten.

Je nach Interpretation der verwendeten Subjektbegriffe könnte man freilich diesen Unterschied zwischen Zufall und Willkür auch wieder aufzuheben versuchen. Indem man sagte: wo nicht Ich denke, sondern wo „Es“ in mir denkt<sup>1)</sup>, da liegt, wie bei der Entstehung des Zweckhaften aus dem Zufall, ebenfalls ein Naturspiel vor. Was wir Willkür nannten sei ein  
20   psychisches Naturspiel.

Jeder Kenner der Materie weiß und sieht, daß diese hier sorgfältig getrennten naturalistischen Motive sich *in praxi* verschlingen. An sich gilt für sie ein Entweder-Oder, *in praxi* können gelegentlich auch einmal beide Motive nebeneinander hergehen, so ist bei Avenarias die Ausschaltung aller Zutaten zugunsten reiner Erfahrung ein objektivistisches, der Gedanke der ökonomisch biologischen Vereinfachung ein subjektivistisches Motiv.

Die Lehren des 18. Jahrhunderts vom Priesterteufel und Betrüger, der die Religionen erfindet, zeigen das utilitarische Motiv interessanterweise auch einmal aus der Perspektive des Geschädigten. Sie stellen neben der objektivistischen Lehre von der Entstehung der Religion aus der Furcht eine subjektivistische Theorie dar, denn hier erzeugt klug erdachte subjektive Willkür die ewigen Wahrheiten. Da dieselben aber nicht, wie der Hobbesche Staatsvertrag, nützlich für alle sind, sondern nur nützlich für die Priester und hemmend für den Menschen, so protestiert in diesem Falle der Mensch gegen dies Wahrheitskriterium.  
30

Eine Zwischenform zwischen idealistischen und naturalistischen Theorien, an welcher uns hier das naturalistische Motiv als solches interessiert, stellen die technologischen Kulturentstehungstheorien dar und ebenso die Lehren, welche eine Anwendung von „Sparsamkeitsprinzipien“ auf die Erklärung der Genese geistiger Werte versuchen.  
40   Wenn bei der Entstehung z. B. einer magischen Handlung nicht die Vorstellung einer übersinnlichen Macht sinnvoll das Handeln leitet, sondern rein reflexartige Abwehrbewegungen den Keim der ganzen Aktion bilden, an dem sich Ideelles erst nachträglich

<sup>1)</sup> Wovon im nächsten Paragraphen gehandelt werden wird.

emporrankt, dann ist diese Hereinziehung eines Momentes, das für den Sinn des Ganzen offenbar zufällig ist, deutlich als naturalistisches Motiv erkennbar.

Ebenso wenn bei der Entstehung künstlerischer Formen nicht ästhetische Motive, sondern Technik, Material, Gebrauchszweck ausschlaggebend sind. S. u. S. 32.

Wenn eine Kulturentstehungslehre stark die Ideenarmut der Menschheit in den Vordergrund stellt und betont, daß neben dem Zufall als wichtigem Faktor bei Entdeckungen, Erfindungen usw. insbesondere die Not mitwirke, welche aus dem Menschen Erfindungsgeist erst herauspresse, so gilt dasselbe. Es sind das Gesichtspunkte, für welche besonders A. Vierkandt's „Stetigkeit im Kulturwandel“ (1908) interessante Materialien bietet.

Selbstverständlich können diese Gesichtspunkte sich sehr fruchtbar mit einer idealistischen Anerkennung der Spontaneität des menschlichen Geistes verbinden.

6. Neben der Zurückführung auf Zufall oder Willkür gibt es einen dritten ähnlichen Weg, die „Idee“ ihrer absoluten Gültigkeit zu berauben: man überantwortet sie der „Kunst“.

Es gibt einen ganz bestimmten Mechanismus, auf Grund dessen dieser Gedanke immer wieder auftaucht. Er wird im Verlauf dieser Untersuchung aus dem Zusammenhang der in ihr vorgetragenen Weltanschauungslehre immer deutlicher werden. Hier vorerst die Umrisse:

Wo immer der Terminus *Ratio* (als wichtigster neben andern) auftritt, kann er Vernunft oder Verstand heißen. Beide Bedeutungen sind aufs bestimmteste zu trennen, in ihnen trennen sich zugleich die zwei fundamental verschiedenen Richtungen, in denen die europäische Aufklärungsbewegung (wie schon die antike) verlief.

Wir haben die Trennung im I. Kapitel (S. 24 f.) bereits angedeutet. Die Vernunft entwickelt aus ihrem idealen Gehalt wahre Systeme. Der Verstand konstruiert aus Prämissen, die ihm von außen gegeben sind, richtige Theorien. Die Wahrheiten der Vernunft wurzeln im Übersinnlichen. Sie haben unmittelbar ethische Bezüge. Im Rahmen idealistischer Systeme deckt sich ihr Gehalt mit dem Gehalt des reinen Willens. Die Richtigkeit des Verstandes beherrscht die sinnliche Wirklichkeit, er ist inhaltsleer, hat an sich keine Ziele, sondern sucht als Diener des zwecksetzenden Willens Mittel. Um ein rein theoretisches Apriori, als Prius der Wirklichkeitserkenntnis als solcher, fänden keine solch erbitterten Kämpfe statt, wie Philosophie- und Geistesgeschichte sie kennen. Der Schwerpunkt des Apriori liegt stets im Übersinnlichen. Es enthält einen Vorbehalt, der im Erkennen der Wirklichkeit über dieselbe hinausweist. Dieser Vorbehalt entpuppt sich voll erst in der Ethik. Er stellt gewisse Forderungen an das Subjekt und dementsprechend an alle seine Tätigkeiten einschließlich des Erkennens.

Nicht ganz mit Unrecht fühlt der Positivismus in diesem Willensmoment, das alle echten Vernunftbegriffe einschließt, einen Fremdkörper. Natürlich einen Fremdkörper im Rahmen seines Weltbildes. Sein Weltbild ist das Weltbild der Sinnlichkeit. *Savoir pour prévoir*. Was will es voraussehen? Den Erfolg seiner technischen Handlungen. Zu wes-

sen Gunsten leitet er dieselben ein? Nun, sein Weltbild muß das verraten: schaltet es jede übersinnliche Instanz aus, dann eben zugunsten einer sinnlichen. Es ist bereits voraussetzungs-voll zu sagen: er überspitzt seinen Wissenschaftsbegriff. Er überspitzt ihn zugunsten der ihm einzig interessanten, einzig wissenswerten Wirklichkeitserkenntnis.

Und nun müssen bestimmte Voraussetzungen erfüllt sein, um zu bestimmen, wohin die extirpierten synthetischen Momente geraten. Sie können als Lebenslügen und Narkotika bekämpft (eventuell auch schlaue als diese bejaht) werden. Sie können gänzlich individueller Prophetie überantwortet werden. So bei Max Weber. Das ist das religiös gestimmte Analogon zu der hier zur Erörterung stehenden ästhetischen Deutung. Sie können, mehr antik als puritanisch gestimmt, in bereits halb ästhetischer Wendung der Lebensweisheit zugewiesen werden. So etwa bei Alois Riehl. Auch in Husserls Auseinandersetzung mit Dilthey (im I. Bande des Logos) schlägt diese positivistische Ader durch. Sie können schließlich der Kunst zugeschoben werden. Auch hier wieder mit Variationen. Man kann sie teils als Belletristik abtun, teils als künstlerische ebenfalls dem Wahn zurechnen, teils wie Friedrich Albert Lange mit ihrer Hilfe dem stark positivistischen Unterbau des Systems eine neue idealistische immerhin das positivistische Gewissen entlastende Wendung geben. Das ist der naturalistische Hintergrund jeder Deutung der „Metaphysik als Kunst“.

7. Noch haben wir eines letzten Weges zur Ausschaltung der „Idee“ noch nicht ausdrücklich gedacht. Man schaltet sie aus, indem man sie ignoriert. Man schildert die Welt als Kampfplatz der Hobbesschen Wölfe, als die Welt Macchiavells und der abstrakten Staatsräson, deren Darstellung durch Friedrich Meinecke deshalb eine großartige Monographie des Naturalismus als Lebenssystems geworden ist.

Oder als die Welt der erotischen Machtkämpfe des ausgehenden Rokoko, *le monde où il faut que le coeur se brise ou se bronze*, wie sie im letzten Augenblick Choderlos de Laclos' geniale Liaisons Dangereuses festgehalten haben. Auch dies Buch wie Beaumarchais' Figaro ein Sturm-vogel der Revolution. Es ist zugleich die Welt, von der Talleyrand rückblickend sagte, wer sie nicht gekannt habe, wisse nicht was leben heißt.

Mit großartiger Treffsicherheit hat Kant die Formel dieses ethischen Systems gefunden: es sah im Menschen nur ein Mittel.

Diese Form des Naturalismus ist am weitesten entfernt von dem deistischen Optimismus Adam Smiths und Darwins, bei dem schließlich doch über Hekatomben geopfter Individuen phönixhaft die fortschreitende Art sich erhebt. Jene Autoren entwerfen das düstere und tragische Bild einer völlig entsittlichten und entgotteten Welt, die rein atheistisch ist, weil in ihr ein Chaos herrscht.



Auf die Motive und die besondere psychologische Färbung der verschiedenen Naturalismen haben wir hier nicht einzugehen. Die hinter ihnen stehenden Impulse können sehr verschieden getönt sein. Die sinnlichen Motive können sehr derb sein und sehr verfeinert. Es kann hinter ihnen das Pathos elementarer Triebe ungebrochener Sinnlichkeit, das Pathos des Lebens stehen, wie ein sehr leiser, dünnblütiger, aristokratischer Ästhetizismus mit exotistischen Neigungen. Der Egoismus, der hinter der naturalistischen Ethik steht, kann ebenso hart sein wie weich, sentimental, vom Pathos des Mitleids getragen. Neben mutloser oder schlauer Resignation, welche listig mit dem Leben um ein Endchen sinnlichen Glückes handelt, stehen heroische Verzichtleistungen. Neben enthusiastischen Formen des Naturalismus begegnen wir im Zeichen des Positivismus, d. h. der positivistischen Wissenschaft, Haltungen vorsichtiger Nüchternheit, einer sehr feinhörigen Skepsis gegen falsche Untertöne des idealistischen Pathos, gegen jede prophetische Phrase und die Illusionen der Selbsttäuschung usw.

Es gibt naturalistische Theorien, welche, mit offenem Visier kämpfend, die auf Nutzen oder Egoismen zurückgeführten Werte zugleich zu rechtfertigen streben. Es gibt solche, welche durch die Reduktion des Werthaften auf das Sinnliche den Wahrheitsanspruch dieser Werte brechen wollen.

Welcher Art immer die besonderen Motive sind, in welcher Sublimierung, Komplizierung, Massierung und Verkleidung die Stellung zur Sinnlichkeit auftritt, ist eine sekundäre Frage. Ausschlaggebend ist dies: wo immer Naturalismen auftreten, ist ein Sensuelles die letzte entscheidende Instanz der Wertung und umgekehrt. Dieser Gesichtspunkt bietet ein absolut sicheres Kriterium. Die naturalistischen Systeme sind im Sinne unseres ersten Kapitels Dogmatiken des sinnlichen Bewußtseins.

In *praxi* gibt es natürlich Grenzfälle, Lust als Begleiterscheinung der erfüllten Pflicht begründet keinen Sensualismus. Erst wo sie *conditio sine qua non* der Pflichterfüllung wird, d. h. zum Rang einer letzten Instanz aufrückt, begründet sie einen naturalistischen Standpunkt.

### 3. DER OBJEKTIVE IDEALISMUS.

Hegel war Idealist wie Kant und Fichte. Aber die Mannigfaltigkeit der Welt kam in seiner Philosophie doch positiver zur Geltung als bei diesen. Das macht seinen Idealismus zu einem „objektiven“.

Den reinsten Fall dieses Weltanschauungstypus, der hier wieder rein als solcher unser Thema bildet, repräsentiert Hegel allerdings nicht. Er ging von Kant aus und mußte daher, um von dessen subjektiver und dualistischer Basis aus seinen objektiven und monistischen Standpunkt zu erreichen, das Moment der Vermittlung und Versöhnung der Sinnlichkeit stark betonen. Das ist eine in der Sache gelegene typische Notwendig-

keit seiner Situation. Alle Epochen der Philosophiegeschichte bieten dafür Beispiele.

Im klassischen objektiven Idealismus ist die Versöhnung bereits vollzogen. Er geht von einem versöhnten „Ganzen“ aus und entfaltet es zur Welt.

Dilthey hat in seiner Typologie der Weltanschauungen die Stimmungsgrundlage dieses objektiven Idealismus unvergleichlich geschildert und seine Grundcharaktere richtig aufgezählt, aber die Notwendigkeit des Zusammenhangs derselben bedarf noch weiterer Klärung.

10 In den naturalistischen Systemen gelangt, so lehrt er uns, die Lebensverfassung des sinnlichen Menschen zu metaphysischer Formulierung. Aus dem Idealismus der Freiheit spricht dagegen die Lebenserfahrung des handelnden und gestaltenden Menschen, „das unzerstörbare Bewußtsein des heroischen Menschen, das sich in jeder großen handelnden Natur erneuert“ und wie Fichte erkannt hat „jeder Gegebenheit mit souveräner Selbstherrlichkeit sich gegenüber setzt“, die Lebenserfahrung in der „die spontane und freie Lebendigkeit sich als Kraft findet, welche andere Personen nach deren Freiheit bestimmt“, „die Erfahrung des Willens in der Aufopferung“.

20 Und nun im objektiven Idealismus eine neue Bewußtseinsverfassung, welche kontemplativ, beschaulich, ästhetisch, künstlerisch, ein Verhalten zeigt, in welchem das Subjekt sich gleichsam ausruht von der Aktivität des naturwissenschaftlichen Erkennens und des Handelns:

„In diesem kontemplativen Verhalten erweitert sich unser Gefühlsleben, in welchem Lebensreichtum, Wert und Glück des Daseins zunächst persönlich erfahren werden, zu einer Art von universeller Sympathie. Kraft solcher Erweiterung unseres Selbst in der universellen Sympathie erfüllen und beleben wir die ganze Wirklichkeit durch die Werte, die wir fühlen, das Wirken in dem wir uns ausleben, die höchsten Ideen des Schönen, des Guten und des Wahren. Die Stimmungen, welche die Wirklichkeit in uns hervorruft, finden wir in ihr wieder. Und in dem Grade, in welchem wir unser eigenes Lebensgefühl 30 zum Mitgefühl mit dem Weltganzen erweitern und unsere Verwandtschaft mit allen Erscheinungen des wirklichen Erfahrens erfahren, steigert sich die Freude am Leben, und wächst das Bewußtsein der eigenen Kraft. Das ist die Seelenverfassung, in welcher das Individuum sich eins fühlt mit dem göttlichen Zusammenhang der Dinge und so jedem andern Glied dieses Zusammenhanges verwandt. Niemand hat diese Seelenverfassung schöner als Goethe ausgedrückt. Er preist das Glück, die Natur „zu fühlen, zu genießen“. „Nicht kalt staunenden Besuch erlaubst du nur, vergönne mir in ihre tiefe Brust wie in den Busen eines Freunds zu schaun.“ „Du führst die Reihe der Lebendigen an mir vorbei und lehrst mich meine Brüder im stillen Busch in Luft und Wasser kennen.“

40 Diese Gemütsverfassung findet die Auflösung aller Dissonanzen des Lebens in einer universellen Harmonie aller Dinge. Das tragische Gefühl der Widersprüche des Daseins, die pessimistische Stimmung, der Humor, der realistisch die Begrenztheit und drückende Enge der Erscheinungen erfaßt, aber in deren Tiefe die siegreiche Idealität des Wirklichen findet, sind nur Stufen, welche zu dem Gewahren eines universalen Daseins- und Wertzusammenhanges aufwärts führen.

Die Form des Auffassens ist in diesem objektiven Idealismus überall dieselbe. Nicht Zusammenordnung der Fälle zu Ähnlichkeit oder Gleichförmigkeit, sondern Zusammen-

schaufen der Teile in einem Ganzen, Erhebung von Lebenszusammenhang in Weltzusammenhang<sup>1)</sup>).

Damit ist der Übergang von der subjektiven Stimmung zur metaphysischen Formel angedeutet. Diese gilt es in ihren Grundbegriffen kennenzulernen.

Dem subjektiven Zustande eines harmonischen und optimistischen Lebensgefühls entspricht als genauestes objektives Korrelat ein harmonischer Weltbegriff. Alle dualistischen Spannungen sind in demselben aufgehoben. Die Spannung von Gott und Welt ist pantheistisch überwunden. Gott ist der Welt immanent. Er durchdringt sie mit seinem Wesen, er wohnt in ihr und entwickelt sich in ihr, verklärt und gestaltet sie. Und dementsprechend lösen sich die Gegensätze von Idee und Wirklichkeit, Soll und Sein, Sinn und Sein, Form und Stoff, Einheit und Mannigfaltigkeit. Materie ist nie ohne Geist, Geist nie ohne Materie. Die Welt ist, mindestens im Kerne und in den treibenden Kräften, wie sie sein soll. Das Soll ist zugleich Kraft geworden, hat aufgehört eine machtlose bloße Forderung zu sein. „Was nur sein soll ohne zu sein hat keine Wahrheit“ (Hegel). Der Sinn hat Teil am Werden selbst. Die Welt ist sinn-voll, voll lebendigen Sinnes. Die Form als Apriori des kritischen Gegenstands, die Synthesis, die in demselben vollzogen ist, die Einheit der Idee, werden ontologisiert. Die Synthesis steckt im objektiven Weltgrunde, die Form ist Formkraft. Sie liegt der Erscheinung als formende, gestaltende zugrunde.

Einheit und Mannigfaltigkeit sind vereint im organischen Ganzen. In dieses verwandelt sich auch das Allgemeine. Statt Fall allgemeiner Regeln zu sein, wird das Besondere im Ganzen Glied oder Teil. Dies Ganze ist zweckvoll gegliedert. Der Zufall des Besonderen hebt sich im Ganzen auf.

Dies Ganze ist schließlich lebendiges Subjekt geistiger Taten und objektives Dasein zugleich. Das objektive So-sein seiner Substanz drückt sich in dem bestimmten Gehalt und Stil dieser Taten aus. Geist ist Leben und Leben Geist geworden.

Eine Reihe von Terminis bezeichnen in allem Wechsel der besonderen Standpunkte die unveränderlichen Bestimmungen der sie umfassenden objektiv idealistischen Weltanschauungen. Wo von Immanenz des Ideellen oder Harmonie und Lösung der dualistischen Spannungen die Rede ist, da muß der Standpunkt ein objektiv idealistischer sein. Und notwendig gilt das auch da, wo Ausdrücke wie „Organismus“, Ganzheit, Totalität, Gestalt, Formkraft und Urgrund eine beherrschende Rolle spielen.

Innerhalb des objektiv idealistischen Standpunktes vermögen diese Termini allerdings eine ganze Reihe von Variationen des fundamentalen

<sup>1)</sup> Die Typen der Weltanschauung, S. 47f.

Grundschemas zu bezeichnen. So kann z. B. Immanenz Gottes völlig statisch verstanden werden. Auch mit dem Bilde des Ganzen und seiner Teile kann ein rein statisches Verhältnis bezeichnet sein. Dann ist in demselben in erster Linie das Moment einer ideellen Ordnung des Ganzen herausgehoben. Man kann das organische Schema aber auch zu einem System von Kräften dynamisieren. Diese Dynamisierung leistet in erster Linie die entwicklungsgeschichtliche Auffassung<sup>1)</sup>. Vergleicht man mit dieser Auffassung eine solche, für welche Gott und Welt sich restlos decken, so bemerkt man, daß der Entwicklungsgedanke insofern relativ dualistische Momente einschließt, als hier die Spannung zwischen Anfangs- und Endzustand Gegensätze repräsentiert, welche die dualistische Spannung ersetzen.

In der Richtung dieser Variante liegen auch die zahlreichen Möglichkeiten, die Immanenz Gottes gradweise abzustufen. Von ausgesprochen pantheistischen Auffassungen, in denen Göttliches und Weltliches im absoluten Gleichgewicht der Identität sich halten, führen mannigfache Wege zu einer Verblassung dieses Zusammenhangs, zu einem bloß symbolischen Verständnis der Welt als Abglanz oder Gleichnis des Göttlichen. Oder in ganz anderer Richtung zu dem Gedanken: im Wirklichen, und zwar nur im Seelischen sei bloß ein Fünkchen des Göttlichen. Und von solchen Setzungen pantheistischer Minimen, einer ganz verinnerlichten Verwirklichung des Ideellen, zu der etwa auch Fichtes Begriff des „Triebes“ als Gottes Wille in uns zu zählen wäre, schlagen andere Auffassungen wieder den Weg nach außen ein, zum verleiblichten Gott des „Kreises“ wo Gott zur plastisch versinnlichten „Gestalt“ wird. Und von hier wieder zu neuen polaren Möglichkeiten, welche nicht mehr den Weltbegriff am idealistisch verstandenen Gott, der die Welt verklärt, orientieren, sondern den Gottesbegriff an der Welt der Erscheinungen. Bis zu materialistischen und animalistischen Extremen. Es tut sich hier eine echte von Hegels System gänzlich loslösbare und für jeden „Standpunkt“ einsichtige Dialektik kund: soll das Göttliche wirklich werden, so muß es in irgendeiner sinnlichen Gestalt in die Erscheinung treten. Ist damit aber die Wirklichkeit versöhnt und das Natürliche verklärt, dann ist das Göttliche auch in die Welt hineingezogen und kann schrittweise tiefer und tiefer in dieselbe hineingezogen werden. Selbst dann, wenn es seinen transzendenten Standpunkt durch bestimmte Vorbehalte wahrt, wird es dennoch für die Gebrechen der Welt verantwortlich. Die Gleichung *deus sive natura* ist logisch zwar grundsätzlich umkehrbar, kann aber in der Fassung *Natura sive deus* dennoch ein gänzlich neues Gesicht bekommen.

Derselben Dialektik unterliegen die erkenntnistheoretischen Begriffe. Auch hier wird der scharfe Gegensatz von Denken und Empfinden, Ratio und Sinnlichkeit überbrückt. Dem Gleichgewicht von Form

<sup>1)</sup> Vgl. dazu das nächste Kapitel.



und Stoff im Weltorganismus als Gegenstand entspricht genau ein Gleichgewicht von Form und Stoff im erkenntnistheoretischen Begriff des Schauens. Schau und Intuition sind genaue Analoga und Korrelativa der Gestalt. Wie Gott der Welt immanent ist, und in dieser deshalb ideale Formen stecken, so werden solche nunmehr auch dem Anschauen zugebilligt. Zu dem idealistischen Mißtrauen und Vorbehalt gegenüber der Sinnlichkeit liegt nach den oben entwickelten metaphysischen Prämissen kein Grund mehr vor. Wie der dualistische Idealismus ganz folgerichtig gegen die Abbildtheorie des Erkennens sich wendet, so ist derselbe auf objektiv idealistischer Basis ganz selbstverständlich. Bewegt man sich vom dualistischen Idealismus und seiner Skepsis gegenüber allem sinnlichen Sein, seinem Mißtrauen gegen die Natur, seiner willentlichen Spannung gegenüber den Gefahren jeder Orientierung unserer Autonomie an Gegebenem auf einen pantheistischen Identitätsstandpunkt zu, so kann man sagen: das wachsende Vertrauen zu dem sinnlichen Anteil, das in den ontologischen Grundbegriffen sich äußert, muß sein Analogon notwendig auch in den Funktionen haben, mittels welcher dieses Sein erkannt wird. Auch hier erhält die Sinnlichkeit einen neuen Wert. Aus der Spannung zum Denken geht hier die Harmonie der spezifisch objektiv idealistischen „Anschauung“ (im emphatischen Sinne) und „Schau“ hervor. Das naturalistische und sensualistische Analogon derselben bezeichnet man am besten konstant mit Empfindung. Aber auch hier schon sind dialektische Übergänge zum Naturalismus zu ahnen. In dem Moment, in welchem einmal Anschauung und Begriff ihr genauestes harmonisches Gleichgewicht verlieren werden, kann sich die Schale entweder zum dualistischen Idealismus hin bewegen oder sich zugunsten der Sinnlichkeit senken. Dann kann sich schrittweise die Schau in Sensation und Empfindung wandeln, der Gehalt in Stoff, die Form in Schein oder Zutat.

Was von der Funktion gilt, das gilt auch von dem Subjekt, das sie ausübt: Gott ist wie der Welt so insbesondere der Seele immanent. Er ist Mensch geworden. Hier ist Ernst damit gemacht, daß der Geist lebt und wirkt, daß er wirklich in seinen Leistungen drinsteckt. Da er ideell und wirklich zugleich ist, ist er Leben. Da der Mensch zwischen Gott und der Welt steht, an beiden Teil hat, ist er das Mittelgeschöpf. In entwicklungsgeschichtlichen Gedankengängen: Krone der Schöpfung. In leichter Abschwächung des pantheistischen Momentes: Gottes Ebenbild. In profaner Wendung: Mikrokosmos. Wo Gott und Seele nicht ganz zusammen fallen, da ist er doch ihr Urgrund. Wo die Wirklichkeit unter der Seele liegt, da ist zwischen beiden kein Bruch, sondern Kontinuität. Die Vernunft erscheint nicht als punktuelle „Person“, als abstraktes Gesetz, als bloßes Formgefüge, sondern als lebendige und konkrete Vernunft. Der Ausgangspunkt der erkenntnistheoretischen und weiter der kulturphilosophischen Reflexion ist das konkrete Sinn-

bewußtsein, oder die großen historischen Bewußtseinshaltungen und Bewußtseinsstellungen. Nur auf dieser Grundlage kann Selbstbesinnung (im strengen Sinne) zu Werteinsichten führen. Der schaffende Genius trägt sein Gesetz in sich, er hat keine Regel über sich, d. h. er hat vorbehaltlos recht. Er ist primär gegenüber abstrakten Regeln. Die neue Regel, die er schafft, drückt sich in seinem Werke aus und kann aus demselben abgelesen werden. Ausdruck hat hier nicht nur eine dynamische Bedeutung, sondern bezeichnet ein spezifisches, mit Kausalität nicht zu verwechselndes Verhältnis zwischen Schöpfer und Werk. Der Gehalt des Werkes spiegelt den Gehalt des Subjektes wieder. Die Verwendung des Terminus „Ausdruck“ ist in diesem Sinne durchaus symptomatisch für eine objektiv-idealistische Position. Wer wie Dilthey im „Aufbau der geschichtlichen Welt“ den Begriff der Geisteswissenschaften auf den Begriff des Ausdrucks aufbaut, der hat schon in diesem Ansatz darauf verzichtet, den Begriff des Geistes oder Wertes auf ein Wertsystem mit seiner Spannung zwischen Soll und Sein zu gründen und umgekehrt. In diesem Sinne sind noch zahlreiche andere Grundbegriffe symptomatisch für die objektiv-idealistische Position. Und obwohl das Gesagte im strengen Sinne nur für die klassischen Bedeutungen ihrer Termini gilt, so kann man doch sagen, daß im allgemeinen schon das Auftauchen dieser Termini eine gewisse objektiv-idealistische Tendenz bekunde, daß dieselben eine bestimmte Affinität hätten. Ein solcher Grundbegriff ist der schon erwähnte Begriff des Genies. Dann der Begriff der Individualität im Sinne qualitativer Individualität und Eigenart. Eigenart enthält stets versöhnte „sinnliche“ Elemente. Dasselbe gilt für nationale Eigenart wie sie im Volksgeistbegriffe Wert-begründend auftritt. „Liebe“, „Familie“, Volk, Staat als Erscheinungen des objektiven Geistes werden in diesem Zusammenhang relevant. Jeder Ausgang von objektiven „Gütern“ wie Sprache, Kunst, Recht, Kulturercheinungen überhaupt, anstatt von Werten, ist objektiv-idealistisch. Aber auch jede Verknüpfung von Wertbegriffen mit psychologischen Motoren des wertbestimmten Handelns hat die hier behauptete Affinität. Sittliche Triebe, sittliche Naturen, Fichtes Urvolk, der Begriff des Vernunftinstinktes, alle diese Begriffe enthalten entweder Erschleichungen oder Konzessionen an den objektiven Idealismus. Dazu alle Grundbegriffe, welche vorbewußte Zustände oder Tätigkeiten bewerten oder gar grundsätzlich Werturteilen zugrunde legen. So die Bewertung eines Unschuldstandes, paradiesischer Unschuld überhaupt, „naiver“ Dichtung, jeder unbewußten Tätigkeit, „organischer“ Entstehung oder Bildung, „natürlicher“ Haltung, des „weiblichen“ Geistestyps. Eine eigentümliche Zwischenstellung nimmt zudem der Gottesbegriff ein, in welchem einem ausgesprochen dualistischen, auf Transzendenz drängenden Zug das Moment der Vereinigung von Idealität und Wirklichkeit als ein spezifisch objektiv-idealistisches gegenüber steht. Insofern

stellt die theologische Diskussion der im Gottesbegriffe liegenden Antinomien die bedeutendste Fundgrube theoretischer Erörterungen der weltanschaulichen Dialektik dar.

Der Grundcharakter aller dieser Begriffe muß anschaulich geworden sein. In allen ist die Sinnlichkeit versöhnt und ohne Mißtrauen betrachtet, sie wird als geeignet erachtet, letzten Wertungen zugrunde gelegt zu werden. Die Idee ist ihr immanent. Sie vermag mittels der versöhnten Sinnlichkeit als Gestalt zu erscheinen, wird somit anschaulich. Ein optimistischer und ein ästhetischer Grundzug treten in diesem Zusammenhange hervor. Die objektiv-idealistischen Systeme sind diejenigen Systeme, innerhalb welcher auf Grund bestimmter struktureller Notwendigkeiten die Ästhetik nicht nur zu blühen vermag, sondern eine ganz bestimmte dominierende Rolle im Gesamtsysteme der Philosophie zu spielen berufen ist. Stehen dem interne strukturelle Gründe entgegen, so kann an ihre Stelle die Religionsphilosophie, die Geschichtsphilosophie und eine Philosophie des Lebens treten. Auch im Religiösen steckt die Möglichkeit, daß das Gesollte nicht mehr nur als abstrakte Regel, sondern als lebendiges anschauliches Vorbild erscheint. Und dies ist wieder ein spezifischer Zug des objektiven Idealismus, der auch für dessen Ästhetik und Pädagogik gilt: nicht die Regel, sondern das Beispiel erzieht.

Dementsprechend werden auch in der Ethik die in ihr wohl ursprünglichsten dualistischen Züge vor relativ ästhetischen Zügen zurücktreten. Die dualistische Ethik wird keine Ethik des harten Soll, der strengen Pflicht, des Entweder-Oder, des Dualismus von Gut und Böse sein, sondern Seinsethik, Vollkommenheitsethik, Entwicklungsethik. Ethik des „ganzen Menschen“. Sie wird das Maß, Harmonie und Gleichgewicht der Kräfte, Versöhnung des Sollens mit der Sinnlichkeit und Mannigfaltigkeit der Welt betonen. Sie wird dynamische Ideale verkünden, Auswicklung und Entfaltung von Anlagen, Steigerung angelegter Kräfte zu einem Maximum, Ausprägung angelegter Eigenart. Jeder trägt ihr sein eigenes Preisziel in sich. Das ist eine Ethik der Kontinuität, nicht der Krisen. Die Ethik ist hier in irgendeinem Sinne Fortsetzung des organischen Lebens. Die Analogie der pflanzenhaften Entfaltung wird ihr gemäß sein. An Stelle eines aktiven und die Aktivität normierenden Zuges wird sie zu einer kontemplativen Haltung neigen: Lehre vom höchsten Gut, nicht Pflichten- sondern Güterlehre sein. Selbstbesinnung wird ihr das Sein der Seele klären. Der Sinnbegriff hat objektiv-idealistische Affinitäten.

Sie wird der Harmonie im Innern eine Harmonie mit der äußeren Welt hinzufügen können. Der objektive Idealist fügt sich den großen Ordnungen des Kosmos ein, er unterwirft sich nicht ihrem Zwang, er überlistet sie nicht, wie der Naturalist der die Natur parendo vincit, er

resigniert nicht ihnen gegenüber, er stemmt sich ihnen nicht entgegen, sondern er hat Teil an ihrem göttlichen Sein.

Wo nicht ausgesprochen individualistische Tendenzen sich mit den objektiv-idealistischen verknüpfen (wovon der nächste Paragraph handeln wird) da wird sich diese Ethik mit besonderer Leichtigkeit mit den großen objektiven Ordnungen des geschichtlichen, sozialen und kulturellen Lebens versöhnen: Kulturethik werden. Es beruht auf strengen Gesetzmäßigkeiten, daß Hegel keine Ethik im engeren Sinne schuf, die objektive Geschichtsphilosophie ist bei ihm an deren Stelle getreten. Aber auch individualistischen Wegen ins Universale bietet der objektive Idealismus Spielraum: So in der Liebesethik. Hier schlagen Liebe und Universalität des Mitempfindens Brücken ins Objektive.

Der objektive Idealismus ist ein Standpunkt harmonischer Sicherheit im Positiven. Wo er in individualistischen Formen auftritt, ein Standpunkt gepflegter und gebildeter Sinnlichkeit, in der Sein und Sollen versöhnt sind. In objektivistischer Wendung spricht aus ihm ein unerschütterliches Bewußtsein, in der erlebten konkreten Gemeinschaft und in den in ihr geübten konkreten großen Kulturfunktionen, der Sprache, Sittlichkeit, Kunst, Religion, echte Werte bereits zu besitzen. Die Vernunft ist in ihnen wirklich.

Mit scharfem Blick erkennt dies Lebens- und Wertbewußtsein, wo es bewußt, kritisch und aggressiv wird gegen die dualistischen Systeme den theoretischschwachen Punkt derselben und deren eigentliche crux: das Problem der Methexis im weitesten Sinne.

Wo immer die Dualisten ihren charakteristischen Schnitt durch das Ganze der Welt legen, immer erhebt sich gegenüber diesem Auseinanderreißen zweier Seiten des Lebens die Frage: wie sind sie wieder zu vereinen? Wie kann auf konsequent dualistischer Grundlage die Idee Kraft werden, da sie sich mit leerem Gelten doch praktisch unmöglich begnügen kann. Denn irgendwie muß sie Kraft werden. Aber wie darf sie es, nachdem sie ihre Reinheit eben dadurch konstituierte, daß sie alle Brücken zur Sinnlichkeit hinter sich abbrach? Es ist das die typische Schwierigkeit, welcher alle dualistischen Systeme begegnen, und es gibt keines, das völlig heil um diese Klippe herumkommt. In jedem von ihnen ist der Punkt zu finden, wo es den Anschluß der Idee an die reale Welt entweder verfehlt oder erschleicht. Statt „eingeschwärzter Werte“ — das ist der typische Vorwurf des Dualismus gegen den objektiven Idealismus — bedürfen die Dualisten eingeschwärzter Mittelglieder für die Wirkung des Geistes auf die Materie. Der glückliche Zufall, daß die Welt der Anschauung mit der Welt der Begriffe übereinstimmt — und das ist nur die erkenntnistheoretische Ausdrucksweise für die metaphysische Verbindung des Ideellen mit der Sinnlichkeit — wird streng systematisch betrachtet meist an den Haaren herbeigezogen.



Man kann das Verhältnis von Idee, Wert, Geltung einerseits und der Wirklichkeit andererseits unter dem Gleichnis des Blinden und des Lahmen betrachten. Die Idee gilt, aber sie vermag nicht zu wirken, denn Wirken heißt in die Erscheinung treten. Wirken kann man nur im Sinnlichen mit sinnlichen Organen. Das Wirkliche ist blind, in ständiger Bewegung, aber durchaus ohne ideelle Direktiven.

Es kann kaum verkannt werden, daß die Rolle, welche die Erörterung der psychophysischen Beziehungen in den philosophischen Systemen spielt, nur in dieser Perspektive philosophisch voll verständlich sind. Die philosophische Bedeutung, die dieses Problem stets beansprucht hat, wäre unergründlich, wenn es sich um ein reines Wirklichkeitsproblem handelte, dessen Lösung den Einzelwissenschaften zufiele.

Das psycho-physische Problem hat die neuere Philosophie erregt und bewegt, weil das Psychische seit der Herrschaft des Christentums Träger der spirituellen Werte, d. h. des Gültigen ist. Man kann darüber streiten, ob der oben schon erwähnte dualistische Schnitt falsch gelegt ist, wenn das Verhältnis von Sinn und Wirklichkeit unter der Formel Wechselwirkung oder psycho-physischer Parallelismus erörtert wird. Eine vertiefte Analyse dieser Untersuchungen muß sich aber erschließen, daß diese Frage und keine andere im Mittelpunkt der Erörterung steht.

Die Vertreter der psycho-physischen Wechselwirkung sind Idealisten und Spiritualisten (im genuin ethisch-religiösen, nicht im verflächt ontologischen Sinne). Sie verfechten die Autonomie und Souveränität des Geistigen, die Trennung von Soll und Sein, Wert und Wirklichkeit, Idee und Leben. Was aus ihrer Religionsphilosophie und Ethik unmittelbar zu entnehmen ist. Die Vertreter des psychophysischen Parallelismus verfechten mit größerer oder geringerer Bestimmtheit das selbständige Recht des sinnlichen Lebens. Sie sind ethisch Eudämonisten, politisch Liberale und Demokraten und bekämpften oft in concreto zugleich mit der psycho-physischen Wechselwirkungstheorie die klerikalen und konservativen Parteien ihres Landes.

Wie wirkt der sehende Lahme auf den gehenden Blinden? Machen wir mit seiner Lahmheit Ernst, dann nicht durch Druck oder Zeichen, sondern höchstens durch das geistige Mittel der Sprache. Aber auch zum Sprechen gehört physische Bewegung und auch der durchgeistigte Laut ist ein Stück Wirklichkeit. Wenn immer bedeutungsgesättigt so doch wirklich, weil wirkend. Nach seinem Schema aber ist eine ganze Reihe von idealistischen Begriffen erdacht, denn irgendeinen Übergang ins Wirkliche müssen diese Systeme finden. Sei es in einem ontologischen Begriffen der Idee, sei es in doppeldeutigen und deshalb vermittelnden Begriffen des Ich, der Vernunft, des Bewußtseins, des Sinnes, des Ideals, des Zwecks, der Totalität, der „lebendigen Form“, der Seele, des Willens, des Eros, des Trieb, der Geschichte, oder der Kultur, alles Begriffe objektiv-idealisticcher Minima, Begriffe, die einen noch so reduzierten Punkt bezeichnen, der ideal und real zugleich ist.

Und wie in Wertbegriffe ein Wirklichkeitsmoment eingeschmuggelt zu werden pflegt, so werden auch in irgendeinem Sinne die Werte und Ideen im Wirklichkeitsganzen mitgegeben sein müssen. Sonst wären sie nicht da. Auch wenn sie, wie bei Fichte, das Ich erst setzt. Auch muß die Ideenwelt irgendwie im emphatischen Sinne erlebt sein, sonst würde

sie für unser konkretes Wertbewußtsein nicht gelten. Es ist freilich nicht ihre Geltung an sich, wohl aber ihre Geltung für uns, die von diesem Erlebnis unvermeidlich abhängt.

Es ist von der größten Wichtigkeit zu bemerken, daß dieser Problemkreis weit über den Bereich einzelner philosophischer Fachgebiete und ebenso über den besonderen Bereich der philosophischen Grundlegung hinausgreift. Von den Unterschieden der einzelnen Systeme und ihrer Terminologie zu schweigen. Aber vielleicht kommt das oben gewählte Gleichnis vom Blinden und Lahmen bereits zu sehr der populären Neigung entgegen, bloß an ein Wirken von Ideellem auf Leibliches in kausalem Sinne zu denken. Die gestaltende Funktion des Ideellen im geistigen Leben, die rein logische Funktion im Verhältnis des Allgemeinen und Besonderen, der Form zum Inhalt, sie alle fallen unter denselben Begriff der Vermittlung und Teilhabe und zielen auf ein Problem, das auch durch religiöse Formeln wie Abglanz, Widerschein, Symbol getroffen werden soll.

Es ist letztlich dasselbe Grundproblem, auf das sich der platonische Begriff der Methexis bezieht, wie das Kantische Schematismusproblem, wie die Frage nach den Beziehungen eines Normalbewußtseins oder eines Bewußtseins überhaupt zum partikularen Bewußtsein, oder der Idee des Rechts zu den positiven Rechten, der Idee Gottes zu den positiven Gottesbegriffen. Dasselbe Problem, das als Anwendungsproblem, als Frage nach dem Verhältnis von Theorie und Praxis und Vernunft und Dogma, Wert und Seele, Wert und Geschichte, Ethik und Pädagogik usw. auftritt.

Im Vertrauen auf den „guten Willen“ des Subjektes, im Vertrauen auch auf den Wertgehalt der Geschichte, wenn dieselbe als Organon der Philosophie betrachtet wird, stecken, wo die Dualisten diese Brücken benutzen, unbedingt Konzessionen an den objektiven Idealismus. Das Subjekt könnte als faktisches des Teufels sein und der Gang der Geschichte erst recht. In diesem Punkte haben die Theologen das Wertproblem oft schärfer und umfassender durchdacht als die Philosophen. Und selbstverständlich haben auch sie eine Brücke zur Wirklichkeit, und zwar die unermesslich breite und theoretisch sehr bequeme des Gottesbegriffs. Derselbe spielt auch in den Schlußkapiteln rein erkenntnistheoretischer Werke nicht selten eine für unser Problem sehr bezeichnende theoretische Rolle. Es ist so recht ein Deus ex machina, der hier zu erscheinen pflegt.

Das sind die Schwierigkeiten, welche die objektiv-idealistischen Systeme umgehen, die von vornherein von dem konkreten Wert-erlebnis eines Ganzen, sei es der Seele, sei es der Kultur oder der Natur ausgehen, in welchem diese Verbindung von Sein und Gelten primär erlebt und anerkannt ist.

Denken wir uns nun aber den Übergang der Systeme ineinander als einen lebendigen dialektischen Prozeß, und verfolgen wir die — philosophiegeschichtlich ja so oft verwirklichte — Wendung dualistischer Systeme in objektiv-idealistisch-monistische einmal näher: wie die Keime des Monismus, die bisher heimlich im System versteckten objektiv-idealistischen Minima bewußt werden und nun aus diesen neuen Bewußtsein heraus wirklichkeitsdurstig anschwellen, bereit das konkrete Dasein und die Gegenwart zu versöhnen und zu rechtfertigen, dann kann — wo werden wir sehen — diese Bewegung — und wir wollen an dem Bilde einer in bestimmter Richtung verlaufenden Bewegung durchaus festhalten — mit einem Male einen Punkt erreichen, wo neue dialektische Schwierigkeiten gerade für den objektiven Idealismus auftauchen, den bestimmten Punkt, der die Crux des objektiven Idealismus genannt werden kann.

Es ist kein Zufall, daß Feuerbach, Ruge, Strauß Hegels System ohne Bruch ins Naturalistische zu wenden vermochten. Denn auch schon vorher gab es — so paradox das vielleicht klingen mag — eine Reihe von Gemeinsamkeiten zwischen dem Hegelschen System und den klassischen Systemen des Naturalismus und Positivismus.

Dieselben sind zunächst, immer unter dem Gesichtspunkt unserer dialektischen Bewegung betrachtet, harmlos und lassen die vorhandenen Grenzzlinien deutlich erkennen: Wo die Sinnlichkeit versöhnt ist, da müssen im System der Philosophie die Einzelwissenschaften eine ganz andere Rolle spielen als in dualistischen Systemen. Darauf beruht ein 1. gemeinschaftlicher Zug der Hegelschen und des naturalistischen Monismus: beide sind enzyklopädisch. Für den Naturalismus ist es selbstverständlich, daß die Philosophie neben der die Welt inhaltlich ausschöpfenden Einzelwissenschaft keine selbständige Bedeutung beanspruchen kann. Sie gewänne sonst die Bedeutung einer über den Inhalten stehenden Form. Aber auch der objektive Idealismus ist nicht so spröde wie der Dualismus gegenüber dem Weltinhalt. Ist ihm derselbe doch gehaltvoll formdurchwirkt und damit vernünftig. So ist die Hegelsche Philosophie schließlich nicht weniger enzyklopädistisch als etwa die Metaphysik Wilhelm Wundts. Und hierauf beruhen 2. auch die Analogien zwischen den Entwicklungspantheisten Hegel und den großen evolutionistischen und enzyklopädistischen Systemen des Positivismus insbesondere Comtes und Spencers, die übrigens beide einen verborgenen objektiv-idealistischen Zug haben. Mit dieser Gemeinsamkeit des Entwicklungsgedankens hängt es zusammen, daß das Kontinuum, das der Pantheist Goethe zwischen Mineral und Geistig-Sittlichem sieht, ebenfalls unmittelbare Analogien etwa mit der positivistischen Hierarchie der Wissenschaften erkennen läßt.

Prinzipiell weit interessanter ist 3. aber die Tatsache, daß sowohl Hegel wie etwa Taine das kulturphilosophische Programm: nicht zu be-

urteilen sondern zu verstehen vertreten haben. Wozu die Vorrede der Rechtsphilosophie mit dem ersten Kapitel der Philosophie de l'art zu vergleichen ist. Und was die nachweisbaren Hegelschen Anfänge Taines weit weniger seltsam erscheinen läßt<sup>1)</sup>. Aber wie sollten sie sich nicht in diesem Punkte treffen, da bei beiden das wegfällt, was zum Beurteilen notwendig gehört: Ein der Bewegung entzogener Maßstab, wie ihn absolut allein der Dualismus verbürgt. Denn wo die Spannung des Sollens wegfällt, da bleibt, wenn immer in verschiedener metaphysischer Ausdeutbarkeit, nichts als das Sein und seine Gesetzmäßigkeiten.

10 Das Geistige und das Seiende kommt auf einen Nenner, und auf diesen Nenner kommt selbstverständlich alles Geistige; in kontemplativer Haltung werden seine Gesetze gefunden; das Handeln tritt zugleich mit dem Sollen in den Hintergrund.

Wenn aber das Vernünftige wirklich und das Wirkliche vernünftig ist, wie soll dann das Handeln, wenn es einmal Normen braucht, diese Normen finden? In dem einen Momente, in welchem Sein und Idee sich pantheistisch in genauester Schwebe halten, in dem der Glaube an die Idee im Wirklichen und an die Wirklichkeit der Idee sich decken, scheint dies Problem verschwunden zu sein. Aber der geringste Konfliktfall

20 der ausgeglichenen Pole und die Wage kommt wieder in Bewegung und verlangt ihr Entweder-Oder.

Schon vor dieser Krisis tritt im Rahmen der objektiv idealistischen Systeme das typische Bedürfnis auf, für die verlorene Dualität Ersatz zu schaffen. Hegel fand ihn in der dialektischen Methode. Andere im Entwicklungsbegriff, von dem noch zu sprechen sein wird, andere in Idealen eines harmonischen Kräfteausgleichs, in Gedanken des Organischen oder aber in organischen Idealen der Lebendigkeit oder der maximalen Steigerung der Kraft. Wieder andere in Idealen der Verfeinerung des sinnlichen Lebens oder eines Ausgleichs seiner Konflikte. Ganz typisch sind aber

30 in diesem Zusammenhang, alle Versuche auf Unterscheidungen zwischen „Wesen“ und „wahrem Wesen“, Wesenszügen im engeren und weiteren Sinne, Kern und Peripherie, Freiheit im Sinne von Bestimmtheit durch immanente Kräfte an Stelle äußerer Gebundenheit, von Esoterik und Exoterik, von wahrer Realität und Erscheinung, von

40 wahren, d. h. meist dauerndem Glück, von Über- und Hinterwelten Wertunterscheidungen aufzubauen. Lauter Versuchen, ein dualistisches Minimum sich zu bewahren, die natürlich trotzdem der grundsätzlichen Kritik von seiten des Dualismus, der hier seine Stärke hat, auf das schwerste ausgesetzt sind. Denn dieser betont nicht mit Unrecht, daß die Konzessionen an die Wirklichkeit einen Punkt erreichen können, wo jeder Widerstand unserer autonomen Person gegenüber dem Faktischen, in dem das Böse lauert, verschwinden kann.

<sup>1)</sup> Vgl. O. Engel, Der Einfluß Hegels auf die Bildung der Gedankenwelt. Hippolyte Taines, 1920.



Der objektive Idealismus beruht auf einem Glauben an den idealen Gehalt des Natürlichen, einem Vertrauensverhältnis zur Wirklichkeit. Seine Zentralbegriffe wie etwa der des „ganzen Menschen“ haben, gerade wenn sie emphatisch verwandt überzeugen sollen, nur Sinn auf der Grundlage eines ungetrübten Vertrauens dazu, daß diese Ergänzung des bloßen Pflichtmenschen durch Elemente erfolgt, welche denselben auch positiv zu bereichern imstande sind, mindestens auf einem Vertrauen darauf, daß in diesem „Ganzen“ jedes Element seinen zweckmäßigen Platz auch wirklich und bestimmt besitze. Dasselbe gilt ebenso für organische Kultur- oder Entwicklungsbegriffe oder für Begriffe des „Lebendigen“. Es ist ein Glaube an den immanenten Sinn der Welt und des Geschehens. Ein Hauptmotiv der ontologischen Metaphysik überhaupt, auf deren Wahlverwandtschaft mit dem objektiven Idealismus Dilthey besonders hingewiesen hat.

Auf der Grundlage dieses Vertrauensverhältnisses kann ein objektiv-idealistisches System im Verfolge der eingeschlagenen Richtung bruchlos in ein naturalistisches hinübergleiten. Unser Weg vom dualistischen Idealismus über den objektiven Idealismus zum Naturalismus wäre dann vollendet.

Aber es gibt noch einen andern Weg zu einem naturalistischen Weltbild, und dieser ist für unsere Weltanschauungslehre von höchster Bedeutung.

Die dualistischen Minimen, in versteckte Winkel des Systems zurückgedrängt, empören sich wider die objektiven Zusammenhänge. Das Vertrauensverhältnis bricht. Dem sittlichen Bewußtsein wird die Verflechtung in Naturzusammenhänge unerträglich. Es weiß nichts Gewisseres, als daß die Impulse heroischen Handelns aus einer anderen Welt stammen als der eines seelenlosen Atomenwirbels. So reißt dieses Bewußtsein, lange ehe es philosophische Formen findet, die Reiche des Seins und des Sollens auseinander. Die Idee zieht sich in ihren eigenen Bereich zurück.

Dann gehen bei beiden Parteien Wandlungen von durchsichtigster Gesetzmäßigkeit vor sich. Der Naturalismus erwacht aus seinem halb pantheistischen Traume, er erkennt das Wirkliche als wirklich im hellen Sonnenlicht. Das hochtönende Pathos der Dualisten reizt ihn. Eben im Gegensatz zu ihm wird sein naives Bekenntnis zur Natur bewußt und leidenschaftlich. Sie ist sinnlich und vollendet nach ehernen Gesetzen ihren Kreislauf. Nichts führt über ihre Schranken hinaus, man kann dieselben bejahren oder resignieren. Auch die Pantheisten lügen. Der Naturalismus wird illusionslos.

Kaum aber ist auf idealistischer Seite die Trennung von Natur und Geist erneut vollzogen, so gehen nicht nur mit der Idee, sondern auch mit der Wirklichkeit die lehrreichsten Änderungen vor sich. Je energischer

die Idee sich von ihr ablöst, desto mehr geht die Wirklichkeit nach ganz durchsichtigem Gesetz des idealen Gehaltes verlustig, den sie im objektiven Idealismus hatte: Sie wird entgöttert. Man kann diesen Prozeß schrittweise verfolgen und an sämtlichen Grundbegriffen demonstrieren. Immer enthalten sie dem objektiven Idealismus etwas Göttliches, das ihnen jetzt verloren geht, weil der neue Dualismus, den wir jetzt erst auf der Folie des objektiven Idealismus in seinem Tendenz- und Bewegungscharakter erkennen lernen, Spiritus und Phlegma auseinander reißt. So ist dem objektiven Idealismus die Seele ideengesättigt, ihre Wirklichkeit verklärt. Nicht über ihr, sondern auf ihrem Grunde, in ihrer Wurzel wirkt Gott selbst. Sowie nun Ideelles und Wirkliches sich trennen, tritt ein geradezu mechanisch zu veranschaulichender Vorgang ein: Genau das Quantum Idealität, das die Idee in ihre Überwelt hinüberreißt, geht der Welt verloren, sie bleibt schließlich den dualistischen Systemen je nach ihren systematischen Besonderungen ein physiologisches, oder auch, was strukturell fast noch lehrreicher ist, auch bei Bewahrung ihrer psychischen Eigenart ein Stückchen Wirklichkeit unter anderen, erkennbar nur in mechanischen Kategorien, Stein unter Steinen, tief unter dem Reich des Gültigen. Dasselbe gilt erst recht für die Lebensbegriffe oder die Begriffe der individuellen Besonderheit. Es gilt auch da, wo Macht und Recht auseinander gerissen werden. Beide Male bleibt auf der einen Seite ein rein formales: die Rechts- oder Persönlichkeitsidee, auf der andern: ein gehaltloser Stoff, die rohe Gewalt oder die bloße Partikularität. Es liegt hier ein Prozeß vor, der sich zu allen Zeiten wiederholt hat, weil er sich zu allen Zeiten wiederholen mußte, denn seine Gesetze sind ewig. Der radikale Idealismus begegnet sich mit dem radikalen Naturalismus in demselben Wirklichkeitsbegriff. Die Extreme berühren sich. In einem seltsamen Kreis haben wir so die drei Diltheyschen Typen verschlungen gefunden, und in diesem Kreise vollzog sich zu allen Zeiten ihre dialektische Bewegung.

Seine Gesetzlichkeit gilt aber nicht nur für die Philosophiegeschichte, sondern für die Entwicklung aller Geistes- und Lebenssysteme. Es enthält in seinen Grundlagen einen Schlüssel zum Verständnis der gesamten Entfaltung der geistigen Welt. Vielleicht ist sogar die Funktion des Radikalismus besonders geeignet, den Blick für die Gesetzlichkeit dieser Prozesse zu öffnen. Daß die Extreme sich berühren gehört zu den elementarsten Erfahrungen unsres Lebens. Jeder kennt politische Beispiele. Wir wollen sie durch einige religionsgeschichtliche vermehren.

Weshalb hat die Kirche für den Zyniker Mandeville gegen den Idealisten Shaftesbury Partei genommen? Die enthusiastische Versöhnung der Sinnlichkeit bei letzterem war ihr verdächtig.

Nicht die Aufklärer, sondern die Pietisten haben kirchliche Institutionen wie die Ohrenbeichte beseitigt. Aber es war nicht der nüchterne Spener, sondern einer seiner radikalen Jünger, die diese Bewegung einleiteten. Verschärfte religiöse und nicht weltliche Motive fanden sich hier zusammen in der Kritik eines Mittleren.

Die knappe Darstellung, welche Kuno Fischers Einleitung in die Geschichte der neueren Philosophie von der „Auflösung der Scholastik“ gibt, machen dies Motiv als solches ungewöhnlich anschaulich. Nicht der Gedanke, sondern der Glaube, die radikalisierte Religiosität von Franziskanern zerstört die großen rationalen Systeme und bereitet so profanem Denken den Weg.

Bei der Auflösung des Hegelschen Systems hat die supranaturalistische Kritik, welche ihm Pantheismus und Atheismus vorwarf, der naturalistischen Umdeutung seiner Lehren nicht wenig Vorschub geleistet. Überhaupt ist die Geschichte des Verhältnisses von Glauben und Wissen eine wahre Fundgrube weiterer Materialien. Denn merkwürdigerweise begegnen sich die Verfechter radikal-dualistischer Religionsbegriffe — wie sie heute wieder im Vordringen sind — mit niemand so häufig wie mit Skeptikern und Naturalisten, die ein „Interesse“ daran haben, die religiösen Werte möglichst weit ins Jenseits zu schieben, und so sind gerade Klassiker des Naturalismus die Begründer besonders schroffer Trennungen von Glauben und Wissen, Gott und Welt geworden. Gerade die Bacon, Hobbes, Mandeville, Bayle sind es, welche den Glauben in seiner Paradoxie sich selbst überließen, um eine „moralinfreie“ Welt zu behalten. Auch Boccaccio hat diese Trennungsstriche mit Strenge gezogen. Und so gibt es merkwürdige Übergänge zwischen dem heißgläubigen Standpunkt des *credo quia absurdum* und dem zynisch-kalten Ratschlage des Thomas Hobbes, die Wunder wie Pillen zu behandeln, die man auf einmal schluckt und nicht kauen darf. Der extreme Dualismus und der extreme Naturalismus berühren sich.

In einem lehrreichen Kreislauf finden wir den verfolgten dialektischen Prozeß wiederholt, und wie in der Nuß bewahrt im Kreislaufe des Allgemeinen in seinem Verhältnisse zum Besonderen.

Im idealistischen System: Einheit, identische Form und Synthesis, ruhend und begründet im Apriorischen und damit erhaben über das Empfindungsgewühl der stofflichen Welt. Im objektiven Idealismus in die Einheit der Welt eingegangen und sie gestaltend. Die Form wird Formkraft, die kritische Synthesis ist metaphysisch hypostasiert. Ist der Stoff durch Synthesis zu Inhalt geworden, so verschmilzt er jetzt mit der Form zu Gehalt. Denken und Sein kommen zur Deckung, in ihrer Identität sind sie zugleich das Ganze. Das Besondere der Welt aber wird in diesen zum Glied. Das Allgemeine ist leibhaftig an und im besonderen beteiligt, es wird damit anschaulich, bekommt eine ästhetische Färbung. Aber die Teile haben in diesem Ganzen ihr Selbst verloren, sie sind nur noch teleologische Glieder. Diese Übersetzung ins Metaphysische hat ihre ganz bestimmte Grammatik mit unveränderlichen Regeln.

Verblaßt nun dieser ideale Gehalt der Welt, gewinnt die sinnliche Seite in ihrem Systeme Boden, dann muß nach diesen Regeln das teleologisch zusammengehaltene Ganze zerfallen. Die Formelemente verflüchtigen, die Teile individualisieren sich. Was Einheit war, wird Aggregat selbständiger Teile. Aber kein gänzlich regelloses, denn diese wieder selbständigen Teile lassen sich ordnen nach abstrakten Gemeinsamkeiten: Gattungen und Gesetzen. Und eben diese letzten Gattungen und Gesetze sind es, die der Idealismus wieder dem Fluß des Geschehens entzieht und im Zeitlosen befestigt.

Dieses Schema ist so allgemein, daß nicht nur die Welt des Seins, sondern ebenso die Welt menschlicher Gemeinschaften nach seinen Regeln sich ordnet. Davon im nächsten Kapitel.

#### 4. SUBJEKTIVISMUS (INDIVIDUALISMUS) UND OBJEKTIVISMUS.

Wir können unmittelbar an die Ausführungen der vorangehenden Seite über den Kreislauf von Einheit — Ganzheit — Allgemeinheit und ihr Verhältnis zum Besonderen anknüpfen, um einen neuen Gegensatz zu verstehen, der neben den erörterten Gegensätzen der drei großen, von Dilthey herausgearbeiteten Weltanschauungen das geistige Leben in einer weiteren Polarität beherrscht: den Gegensatz des Individualismus und Objektivismus.

In der Welt menschlicher Gemeinschaft sind die Glieder, über deren logisches Verhältnis zum Ganzen wir berichtet haben, bewußt geworden. Ihre Stellung zum Ganzen bewegt sich zwischen Widerstreben und Bejahen seiner Ganzheit. Zwischen Streben nach Selbständigkeit und Eingliederung.

Man hat längst die Analogien zwischen den Theorien des gesellschaftlichen Individualismus und „nominalistischen“ Erkenntnistheorien (im weitesten Sinn) bemerkt. In Gesellschaft und Welt gibt es für beide nur Individuen. Die Geltung aller Allgemeinheit ist auf sie begründet, dort auf sinnliche Eindrücke, hier auf sinnliches Wohlbehagen. Und dasselbe gilt für organische Staatstheorien und „realistische“ Erkenntnislehren. Hier ist das Ganze und Allgemeine das wahre Sein, das Individuelle ist das Gliedhafte und Vergängliche. In dieser Formulierung sind beide Formen des Idealismus zugleich eingeschlossen.

Überlegt man, daß der Begriff des Ganzen im objektiven Idealismus Sinnlichkeit und ideales Sollen, Mannigfaltigkeit und Einheit verschmelzen sollte, und faßt man den Individualismus ganz vornehmlich sensualistisch als Streben der Individuen nach sinnlichem Glück und nach einem notwendigen Ausgleich zwischen der Mannigfaltigkeit der particularen Glücksbedürfnisse, so leuchten diese Analogien ohne weiteres ein, die beiden Theorien haben einen gemeinsamen Nenner.

Sollen wir uns nun kulturphilosophisch und im Leben der individualistischen oder objektivistischen Partei anschließen, weil das objektive Gefüge der Welt „realistisch“ oder „nominalistisch“ ist?<sup>1)</sup> Oder sollten sich die drei Weltanschauungen und ihre Erkenntnistheorien als ein Widerspiel der Art und Weise entpuppen, wie unser Lebensgefühl den Druck der gesellschaftlichen Totalitäten erträgt?

Zunächst beschäftigen uns die rein strukturellen Beziehungen der weltanschaulichen und gesellschaftlichen Grundbegriffe.

<sup>1)</sup> Vgl. O. Spann, Kategorienlehre, 1925.



Am greifbarsten ist ihre Analogie im Falle des hedonistischen Individualismus, der naturalistisch ist, und der organischen Staatslehre, die wir offenbar dem objektiven Idealismus zuzuzählen haben. Suchen wir nun 3. eine ausgesprochen dualistische Formel, so dürfte dazu weniger die platonische Staatslehre geeignet sein, welche als Staatslehre, d. h. Lehre einer Organisationsform eines objektiv-idealistischen Momentes nie ganz entraten kann. Wir müssen es in einer Sphäre finden, in welcher der organische Zusammenhang mehr als dies je im Gemeinschaftsleben möglich wäre in einen rein Ideellen sich verwandelt und müssen nach dessen Verhältnis zum Individuum fragen.

So lesen wir in einem Aufsatz Wilhelm Windelbands<sup>1)</sup>, auf dessen Beziehungen zur Platonischen Ideenlehre natürlich kaum hingewiesen zu werden braucht: „Aber eines muß vor allem . . . hervorgehoben werden: daß niemals das Individuum wähen darf, selbst als solches die schöpferische Kraft in der Erzeugung der Gegenstände zu sein: wir sind dabei, soweit es sich um echte Kulturwerte handelt, niemals als Individuen, ja nicht einmal als Exemplare unserer Gattung, sondern als Wohnstätte und Träger übergreifender und deshalb sachlich im Wesen der Dinge selbst begründeter Vernunftfunktionen tätig. Sie allein bestimmen die „Gegenstände“, die notwendig und allgemein gelten. Dies Teilhaben an einer überragenden Welt von Vernunftwerten, die doch den Sinn aller der Ordnungen ausmachen, auf denen sich unsere kleinen Welten des Wissens, Wollens und Gestaltens aufbauen, diese Einfügung unseres bewußten Kulturlebens in Kulturzusammenhänge, die über uns und unser ganzes empirisches Dasein weit hinausreichen — das ist das unbegreifliche Geheimnis aller geistigen Tätigkeit. Aber der ganze Prozeß der menschlichen Kultur, die Stärkung und Auswertung, welche ihre werthaften Leistungen in der Geschichte erfahren, bestätigt uns immer wieder dies Emporwachsen unseres Lebens in Vernunftzusammenhänge, die mehr bedeuten als wir selbst.“

Das ist spezifisch dualistisch. Damit ist der Kreis der Weltanschauungen durchlaufen. Aber das Leben ist, selbst auf dem Gebiete der Theorienbildung, reicher. Und obwohl diese Theorien den Kreis der Weltanschauungen nie überschreiten, so entwickeln sich doch innerhalb desselben reiche Variationen.

Zunächst ist, wie schon das letzte Beispiel gezeigt hat, der Spielraum, innerhalb dessen sich das individuelle Prinzip und sein Gegenspiel entwickelt, weiter als das Gemeinschaftsleben im engeren Sinne. Soeben war das Ideenreich dem Individuum gegenübergestanden. Man darf also theoretisch keineswegs nur Individuum und Staat oder Individuum und Milieu kontrastieren. Nicht minder häufig sind praktische Gegenüberstellungen von Individuum und Gesellschaft (Gemeinschaft), Individuum und Gattung, Individuum und Masse (kollektive Mächte), Individuum und Klasse, Individuum und Volksgeist, Individuum und Landschaft, Individuum und Zeitgeist, Persönlichkeit und historisches Gesetz, der einzelne und die Sprache, Persönlichkeit und Idee, Individuum und Wert, Seele und Gott, die Seele und die Formen, Person und Sache usw. Weshalb wir es auch

<sup>1)</sup> Wilhelm Windelband, Kulturphilosophie und transzendentaler Idealismus. Logos I, 1910, S. 96.

vorziehen, nicht von einem „organischen“, „universalen“ oder „Sozialprinzip“, sondern allgemeiner von einem objektivistischen zu sprechen.

Dann aber werden wir sehen, daß Idealismus der Freiheit, objektiver Idealismus und Naturalismus sich sowohl mit individualistischen als objektivistischen Tendenzen verbünden können. Ja, wie wir sehen werden, zugleich mit einem weiteren Begriffspaar, dem des Rationalismus und Irrationalismus. Auf diese Verbindungen werden wir in erster Linie zu achten haben, die stoffliche Differenzierung der objektivistischen Begriffe interessiert uns nur als deren Einkleidung. Aber wir werden diese Verbindungen nicht ableiten. Unter den möglichen Formen derselben ragen historisch einige als klassische Repräsentanten dieses Prinzips hervor. Dieselben werden ungeachtet unserer rein prinzipiellen Absicht auch hier sachgemäß herauszuheben sein.

I. Die bekannteste, am besten auch in ihren gesetzlichen Zusammenhängen mit Naturalismus, Mechanismus und Atomismus untersuchte Form des Individualismus ist die hedonistisch-eudämonistisch-utilitarische. Das Individuum ist allein und gilt allein. Die objektiven Gebilde sind sein Werk, dienen ihm als bloße Mittel und leihen sich von ihm ihre Geltung.

Um die Herausarbeitung dieser Form hat sich neuerdings insbesondere O. Spann verdient gemacht. Zuletzt in seiner Kategorienlehre (Wien 1925). Es ist der „quantitative Individualismus“ Simmels und Schmalenbachs (Kantstudien Bd. XXIV, 1920). Ich verweise auch auf diese ausgezeichneten Arbeiten.

II. Neben dieser naturalistisch-sensualistischen Form steht aber, von den Gegnern „des“ Individualismus lange nicht genügend beachtet, eine idealistische Form: der Individualismus der Person. Der Kants und des ersten Fichte. Und ihm steht charakteristischerweise auch nicht mehr der naturalistische Notstaat oder Wohlfahrtsstaat gegenüber, sondern von der Stoa ab, zwar ebenfalls national entwurzelt aber weltanschaulich idealistisch und nicht mehr auf Verstand sondern auf Vernunft begründet, eine Gemeinschaft von Weisen. Eine Gesinnungsgemeinschaft.

III. Der Individualismus der Person ist ausgesprochen ethisch und dualistisch; charakterologisch der Ausdruck einer sehr herben und strengen Gesinnung. Der Weg von Kant über Schiller zu Humboldt, Schelling und zu Hegels Ästhetik zeigt ihn nun in mannigfachen Abwandlungen ins Ästhetische. D. h. innerhalb seiner unverändert idealistischen und ethischen Grundhaltung werden sensuelle Elemente aufgenommen, um die Sinnlichkeit zu versöhnen. Hier ist der logische Ort der schönen Seele und des Humboldtschen Bildungs- und Humanitätsideals.

Bei Friedrich Schlegel und Schleiermacher tritt im Ganzen dieses Standpunktes noch ein weiteres Moment hinzu, ein Irrationales. Der Individualismus der Eigenart ist eine irrationalistische Abart des bereits ins Ästhetische gewandelten Individualismus der Person.

Er trägt bereits objektiv-idealistische Züge und je mehr sich ästhetische Momente in demselben verstärken, desto mehr nähert er sich der sensualistischen Grenze.

Über den Individualismus der Romantiker vgl. insbesondere Paul Kluckhohn, *Persönlichkeit und Gemeinschaft, Studien zur Staatsauffassung der deutschen Romantik*, Halle 1925. Die Humboldtarbeiten Eduard Sprangers bedürfen kaum besonderer Erwähnung mehr.

IV. Vorbereitet wurden diese Verbindungen eines Individualismus der Person mit sensualistischen und irrationalistischen Momenten durch eine Reihe andersartiger Verbindungen derselben individualistischen Grundtendenz. So lernen wir in dem enthusiastischen Individualismus Shaftesburys eine emotionale Form des Individualismus kennen, in welcher die Momente aller Gefühlsphilosophie: ein idealistisches, das den Geltungsanspruch begründet, und ein sensualistisches, das den sentimentalischen Zug erzeugt, sich deutlich sondern lassen, während das dritte irrationalistische Moment kräftiger bei den unmittelbaren Vorgängern der Romantik heraustritt im:

V. Individualismus der Geniezeit. Hier ist ein irrationaler Faktor in Wirkung, der Eigenart begründet, gepaart mit einem der sensuellen und irrationalen Sphäre angehörenden dynamischen Zug. Der idealistische Zug, der im Geniebegriff des Sturms und Drangs zweifellos drinsteckt, verblaßt neben dem Idealismus der Transzendentalphilosophie, wird aber auf der Folie des reinen Sensualismus sofort sichtbar.

VI. Tritt dieser idealistische Zug, ohne völlig zu verschwinden, vor einem dynamischen höchster Potenz zurück, so entsteht der Individualismus Nietzsches.

VII. Im Individualismus der Kraftgenies (insbesondere des Straßburger Goethe und Herders) wie in dem Kants und schließlich besonders dem Schleiermachers steckt aber ein Element, das in den individualistischen Debatten vollends übersehen zu werden pflegt: der Individualismus der Innerlichkeit, der in Mystik und Protestantismus angelegt, im Pietismus (und seiner profanen Form: der Empfindsamkeit) für unsere Dichtung und Philosophie besonders fruchtbar wurde und in Kierkegaard seine radikalste Vertretung fand. Die ganze deutsche Aufklärung ist von seinem Wesen durchdrungen, worüber trotz der außerordentlichen Fortschritte der Erforschung des Pietismus insbesondere in Erich Seebergs „Gottfried Arnold“ (1923) noch immer der § 293 des J. E. Erdmannschen Grundrisses der Geschichte der Philosophie nachzuschlagen ist. Bildung, Menschlichkeit, Gefühl, Freiheitsliebe, Besonderheit, Persönlichkeit, Genialität, individuelle und private Frömmigkeit, Heiligkeit, Gebetskultur, das alles sind typisch subjektive Werte (und ihnen entsprechend sind Biographie, Selbstbiographie, Brief, Tagebuch, Psychologie und Weltweisheit, subjektive literarische Formen), die sich an die Stelle der objektiven Idee und der objektiven und organischen Gemeinschaft in

Staat oder Kirche setzen. Wo Gemeinschaft erstrebt wird, dann geschieht das in typisch subjektivistischen Formen, wie Freundschaft, Konventikel oder Gemeinschaft der Gesinnung und des Gefühls.

Über den Subjektivismus Kierkegaards vgl. insbesondere A. Baeumler, Hegel und Kierkegaard, Deutsche Vierteljahrsschrift II, 116ff. Dort die ungewöhnlich eindrucksvolle Anekdote, welche die völlige Entwertung illustriert, welcher in dieser Perspektive auch der objektive Gehalt des Gedankens verfällt: Ein Mann hat ein gutes Buch über die Liebe Gottes geschrieben. Unter dem Eindruck schwerer Erlebnisse verfällt er in Zweifel. Er sucht Rat bei einem Pfarrer, der ihn nicht kennt. Und dieser sagt ihm schließlich: Lesen Sie das Buch von X. X. (d. h. dem Frager selbst) über die Liebe Gottes — wenn Ihnen das nicht hilft, dann ist Ihnen nicht zu helfen.

VIII. Nimmt schon dieser Individualismus der Innerlichkeit in seinen radikalen Formen ausgesprochen dualistische Züge an, so kann man auch in dem Individualismus des Willens und der Tat, des Helden und des großen Mannes, wie ihn im 19. Jahrhundert die „Politische Historie“ herausbildete, eine deutliche Wendung von einer pantheistischen und monistischen Geschichtsauffassung zu einem neuen Dualismus erkennen. Es ist nicht der Individualismus des „reinen Willens“, wie ihn der idealistische Rationalismus verkündet; auch nicht der des praktischen Verstandes, wie im naturalistischen Utilitarismus; auch hier verbindet sich im Begriff des „großen Mannes“ ein irrationalistischer Zug mit dem dualistischen, der mit dem Grundbegriff des Handelns gesetzt ist.

Vgl. dazu meine Einleitung in die Geisteswissenschaften S. 162ff, insbesondere die Charakteristik Droysens, S. 175f.

Damit ist das Schema entwickelt und sind die Kriterien bestimmt, mittels deren weitere Erscheinungen des Individualismus in feste Verbindung mit den großen Weltanschauungstypen gebracht werden können. „*Individuum est ineffabile*“, das ist eine idealistische Prägung, denn offenbar handelt es sich, wenn dies Wort vor einer Biographie steht, nicht nur um eine unaussprechliche Wirklichkeit als solche, sondern auch darum, daß ihr werthafter Zauber unaussprechlich sei einen irrationalistischen Zug. Individualismus der „Gestalt“: innerhalb einer objektiv-idealistischen Grundhaltung von spezifisch ästhetischem Charakter ist hier eine bestimmte ethische Wendung eingetreten. Über den Lebensphilosophischen, auf Persönlichkeiten und Volksgeister eingestellten, irrationalistischen Individualismus der neuesten Historiographie wird unten noch zu sprechen sein.

Andere Züge des Individuums werden am deutlichsten auf der Folie der Gegenbegriffe erkennbar. So erhebt sich gegen die Ableitung der geistigen Erscheinung aus dem Milieu die Einsicht in zugleich ideale und dynamische Eigenschaften: Spontaneität und Aktivität des geistigen Lebens.

Was ist das gemeinsame dieser Individualismen? Das Individuum sucht sich auf sich selbst zu stellen. Was ist ihr Grenzfall? Die abso-



lute Isolierung. Negativ: der Verlust jedes Gemeinschaftsbandes. Dessen Sinn und Notwendigkeit zu erweisen ist die Tendenz der objektivistischen Systeme.

Fragen wir, was sie *in concreto* dem Individuum entgegenstellen, so sind die Herrlichkeit des Staates und der Gemeinschaft die meist behandelten Themen. Auf religiösem Gebiet tritt die Kirche als große Objektivität der subjektiven Innerlichkeit in ihrer Einsamkeit gegenüber. In mehr dualistischer Wendung das objektive Dogma. Bei Hegel und den idealistischen Systemen des 19. Jahrhunderts die „Sache“. Schon bei Winckelmann „die“ Kunst.

Vgl. hierzu die reichen kirchengeschichtlichen Materialien bei Walter Köhler, *Idee und Persönlichkeit in der Kirchengeschichte* 1910.

In naturalistischer Wendung ist es das Milieu oder sonst eine kollektive Macht, die gegen die Persönlichkeit ausgespielt werden. Aus diesen Systemen des objektivistischen Naturalismus spricht die Absicht, die Spontaneität des Geistes zugunsten des naturalistischen Prozesses und seiner Gesetzlichkeit zu vernichten.

Man kann diese Gegensätze kaum näher prüfen ohne zu spüren: hier spielen in Feststellungen wie: der Staat „ist“ vor dem Individuum, die „Gesellschaft“ ist es, die in ihm denkt, allein auf die „Sache“ kommt es auch dem Historiker an, Volkstum und Landschaft sind der „wahre“ Gegenstand der Literaturgeschichte und die biographische Methode ist unwissenschaftlich, Wertungen hinein. Wie Kierkegaard die absolute Einsamkeit der Seele aufs intensivste erlebt, so erleben die Gegner des Individualismus den Segen der Entsagung auf diese Einsamkeit. Das Glück der Gemeinschaft, die Großartigkeit und Mächtigkeit des Staates, der Kirche, des Ganges der Weltgeschichte, die Objektivität des Ideellen, die Tiefe der Tradition, die Übermacht und Herrlichkeit des Volkstums gegenüber dem wie ein Blatt verwehenden Einzelwesen.

Diese objektivistischen Standpunkte sind so populär, daß sie im einzelnen einer näheren Darstellung kaum bedürfen. Wohl aber interessiert uns, nachdem wir als den Grenzfall des Individualismus die absolute Isolation kennengelernt haben, nunmehr die Dialektik des objektivistischen Pols.

Blicken wir noch einmal auf die Verbindung dieser Standpunkte mit den drei großen Weltanschauungstypen zurück, so sahen wir jede der drei mit dem Individualismus und mit dem Objektivismus sich verbinden. Auch unsere Darstellung der drei Systeme selbst hat auf diese Verbindung hingewiesen. Aber gewisse Wahlverwandtschaften bestehen doch: 1. zwischen dem Dualismus und dem Individualismus der Person. Die Mehrzahl der dualistischen Systeme bedarf desselben zur „Tat“. Sollen, Handlung, Ethos gehören zur Einzelperson. 2. Zwischen dem Naturalismus und dem hedonistischen und eudaimonistischen Individualismus. Freilich auch

zwischen dem Naturalismus und dem objektivistischen Gedanken eines Kreislaufs der Natur. Die innigste Wahlverwandtschaft aber besteht 3. zwischen Objektivismus und objektivem Idealismus.

Es gibt allerdings auch objektiv-idealistische Individualismen. So steckt ein solcher, wie wir sahen, im Geniegedanken. Derselbe ist eines der großartigsten synthetischen Instrumente der Geistesphilosophie geworden, indem er einmal in eine ungezwungene Verbindung zum objektiven Volksgeistgedanken gebracht werden kann, dann durch den Gesichtspunkt der Tat mit dualistischen Auffassungen zu verbinden ist und schließlich durch das Moment des Irrationalen eine Verbindung mit dem Naturalismus besitzt. Über ihn wird im V. Kap. noch zu sprechen sein. Sodann lassen sich Gemeinschaftswerte als solche auch dualistisch in ihrem reinen Sollensanspruch dem Individuum gegenüberstellen. Aber *in concreto* erlebt es konkrete Gemeinschaften als objektive Mächte, die sein Leben mit ihrem Leben umspannen, denen es sich ergibt. Darauf behauptet die behauptete Wahlverwandtschaft.

Damit entsteht aber zugleich eine dialektische Bewegung, welche die im vorigen Paragraph entwickelte rein weltanschauliche ebenso voraussetzt wie ergänzt.

Zur Sache, zum Wert, zur Idee steht das Individuum in einem Verhältnis freien Sollens. Auch in Staat und Gemeinschaft, solange dieselben rein als Ordnungen des Zusammenlebens gedacht sind, zu welchen bestimmte Weisen der Weltdeutung noch in keine nähere Beziehung gesetzt sind, behält es Geistes- und Gewissensfreiheit.

Das wird von dem Momente an anders, in dem diese Werte sich objektiv idealistisch in Wertkräfte verwandeln. Die Idee steht dann nicht mehr als Soll hoch über dem Individuum, sondern wird Wirklichkeit und Leben. Auch „die“ Kunst, „das“ Recht „gelten“ jetzt nicht mehr nur, sie müssen nun ebenso als wirkend und sich entwickelnd gedacht werden. Und mit ihnen das Kulturganze, dessen Totalität sie sich organisch eingliedern. Ein Pantheismus der Weltgeschichte entsteht. Das Göttliche und die Vernunft ist in die Geschichte eingegangen. Nicht nach Naturgesetzen freilich, sondern noch nach Vernunftgesetzen, aber bereits nach objektiv wirkenden entwickeln sich dieselben.

Und das hat notwendig seine Folgen! Das Individuum verliert seine Autonomie. Im extremen Falle, und nur dieser hat unser logisches Interesse, „denkt“ es schließlich nicht mehr selbst, sondern „es“ denkt in ihm. Auch hier besteht wieder eine auffallende Analogie zwischen Positivismus und Idealismus, d. h. jenem und dem objektiven Idealismus, die mit der leisesten objektivistischen Wendung desselben nach strengen Gesetzen sich geltend macht. Selbst Fichte spricht gelegentlich von einer „Besessenheit des Individuums durch die Vernunft“<sup>1)</sup> und meint „nicht das Ich habe Bewußtsein sondern das Bewußtsein habe das Ich“<sup>2)</sup>. Ein Stand-

<sup>1)</sup> Werke II, 608. <sup>2)</sup> NW III, 11.

punkt, der dem Machschen „es denkt in mir“ mindestens in der Form sich stark annähert, nur daß „es“ bei Fichte wirklich denkt, während bei Mach nur ein objektiver Prozeß abläuft.

Reflektiert man nun darauf, daß die objektive Vernunft in die Geschichte einging, dann bekommt dieses Umschlossensein des Individuums eine neue besondere Note. Denn die geschichtlichen Gemeinschaften, die geschichtlichen Volksgeister haben immer ein bestimmtes Sosein, und dessen Repräsentant, Exponent, Statthalter muß das Ich nun werden. So lange diese Mächte statisch gedacht sind, als Volksgeister, Landschaften, Kulturganze, welche das Individuum tragen und deren Ganzheit es sich bewegt, bestehen noch immer Möglichkeiten, zwischen die objektiven Inhalte der Totalitäten und das Individuum die Distanz einer Forderung zu legen, die an sein autonomes Gewissen gestellt ist. Soll es die Gottheit in seinen Willen aufnehmen, damit sie von ihrem Himmels-thron herabsteige, so ist ihm hier gewissermaßen ein freiwilliger Pantheismus empfohlen. Die dualistische Basis ist noch erhalten. 10

Sowie sich aber diese objektiven und historisch immer bestimmt charakterisierten Mächte in objektive und bestimmt gerichtete Bewegung setzen, weltgeschichtlich sich entwickeln, und zwar nach ihrem Gesetz, dann ändern sich diese Verhältnisse. Das Individuum wird entweder dem Druck oder doch der „List“ dieses Gesetzes unterliegen. 20

„List der Vernunft“ ist ein Begriff, der sich mit absoluter Notwendigkeit einstellt, wo Idealismus und Objektivismus sich verbünden. Das ist gar nicht mehr zu übersehen, wenn in den letzteren ein dynamisches Moment tritt. Keine inhaltliche Geschichtsphilosophie ohne „List der Vernunft“. Keine Dynamisierung von Vernunftgesetzen ohne diese notwendige Folge. Denn weit über Hegel hinaus müssen doch die Individuen einer List der Vernunft auch da unterliegen, wo etwa die Kunstgeschichte nach Wölfflinschen oder Rieglschen Entwicklungsgesetzen verläuft. Kunstgeschichte als Entfaltung sachlicher Gesetzlichkeiten ist notwendig Kunstgeschichte ohne Namen und Daten. 30

Sowie nun in diesen Schemen die dynamische Seite des Entwicklungsbegriffs die Oberhand gewinnt über die sachliche, dann wandeln sich diese Vernunftgesetze um in historische Gesetze, und wir stehen mitten im Naturalismus, und zwar in seiner objektivistischen Form. Hegels List der Vernunft ist zur List des historischen Gesetzes geworden, gegen welches Ranke mit demselben Argument protestierte, wie gegen Hegels Fortschrittsgedanken: es „mediatisiere“ das geschichtliche Leben<sup>1)</sup>. Begründet ist dieser Prozeß wiederum im monistischen Charakter des objektiven Idealismus, d. h. durch den Wegfall der Spannung des Sollens. Wird mit diesem Ernst gemacht, so bleibt das geistige Leben als eine homogene Substanz von teils sachlichem, teils dynamisch-wirklichem 40

<sup>1)</sup> Vgl. meine Ausgabe der Rankeschen Schriftchen zur Wissenschaftslehre, Philosophie und Geisteswissenschaften II, 1925, S. 74.

Charakter, und diese gleitet je nach der Verteilung des Gleichgewichts entweder zurück ins Idealistische oder aber ins Naturalistische. Im historischen Gesetz ist der Grenzfall des Objektivismus erreicht.

Wiederum haben wir ein gesetzliches Schema gewonnen: die Objektivität der Sache steigert sich zur Objektivität der wirklichen Vernunft und diese zur Objektivität des historischen Gesetzes. Es ist dasselbe Schema, dem wir schon als einem in der Dialektik des objektiven Idealismus begründeten begegnet sind. Aber jetzt gewinnt es durch die Beziehung auf das Individuum einen neuen Inhalt. Mit dem Wachstum der Objektivität verschwindet die Selbständigkeit des Individuellen. Alle seine Inhalte werden ihm im polaren Falle aufgezwungen. Sein Tun wird eine berechenbare Funktion eines objektiven Gesetzes. Einer Sorge ist es freilich entzogen: dem Gewissenskonflikt. Was unsere Zeit sehnlich sucht: inhaltliche Normen (dies und nichts anderes ist das letzte Motiv des Rufes nach Metaphysik), das hat hier das Individuum im Übermaß. Es hat den letzten Rest seiner Freiheit verloren.

Empört es sich aber nun gegen diese Erniedrigung seiner Geistigkeit, dann treten nicht minder gesetzliche Bewegungen ein, welche das bereits gewonnene dialektische Schema nach einer völlig neuen Richtung bereichern.

Der Individualismus bewegt sich zwischen den beiden Polen völliger Isolierung und völligen Verschlungenwerdens von dem Ganzen. Aber für die konkrete Wirklichkeit reicht die Kategorie des Ganzen als solchem nicht aus. Das Individuum geht nie in einem Ganzen — schlechthin unter. Stets ist es ein besonderes Ganzes, in dem es lebt und das ihm seine besonderen Inhalte aufzwingt. Ohne dies Moment bleibt die ganze Dialektik unverständlich.

Je mehr sich also das Individuum von den Gemeinschaftsbanden (von denen es auch unter der Herrschaft des historischen Gesetzes umschlungen ist) löst, desto mehr löst es sich zugleich von den Inhalten, welche diese Gemeinschaft ihm gab. Je mehr es sich aber von diesen Inhalten befreit, desto weniger Inhalte wird es haben. Inhaltsfrei heißt inhaltsleer. Es emanzipiert sich zu einer zu keinem bestimmten Inhalt und Sosein verpflichtenden Freiheit. Emanzipation und Isolation gehen also Hand in Hand und fallen, negativ gesprochen, mit einer sich steigernden Inhaltsleere der Normen zusammen, positiv ausgedrückt mit einer Formalisierung.

Es ist das nicht bloße Theorie, sondern das Schema des Lebens selber. Nach ihm verlaufen zahlreiche weltgeschichtliche Prozesse.

Jede Zersetzung „organischer“ Gemeinschaften, in denen nicht nur das Leben, sondern gerade seine inhaltliche Zielsetzung in einem gemeinsamen Lebensstil einheitlich gebunden ist, führt zu individualistischen Zeitaltern, in welchen das Bewußtsein die verlorenen Normen mit Hilfe



der Reflexion wieder sucht. Es sind nicht mehr die bestimmt inhaltlichen Ziele der organischen Kultur, sondern viel weiter gespannte und dementprechend gradweise inhaltslosere. Ob Marc Aurel sagt „meine Stadt und mein Vaterland ist, insofern ich Antonin heiße, Rom, insofern ich ein Mensch bin, die Welt“ oder ob das 17. Jahrhundert nicht mehr katholisch, nicht mehr lutherisch, nicht mehr reformiert, sondern christlich, und nicht mehr christlich, nicht mehr jüdisch, nicht mehr islamisch, sondern menschlich sein will, das folgt *mutatis mutandis* derselben Gesetzlichkeit der Formalisierung, die sich auswirkt, wenn die Gemeinschaft nicht mehr auf Blut und Glaube, sondern auf Vernunft gegründet werden soll. Dabei bedeutete „Menschheit“ dem 17. und 18. Jahrhundert noch immer etwas relativ inhaltliches, d. h. noch immer ein Gemeinschaftsideal, wenn auch ein ganz offenkundig formalisiertes und inhaltsarmes. Auch darin steckt eine Gesetzlichkeit: je weiter die individualistische Ablösung von den organischen Gemeinschaften fortschreitet, desto universaler muß der Verband werden, mit welchem es sich noch verbunden fühlt. 10

Denkt man sich den Prozeß in der eingeschlagenen Richtung noch weiter schreitend, so tritt ein Moment ein, wo auch das Gemeinschaftsband der Menschheit als ein letztes Totale fällt und nichts mehr bleibt als die individuelle Vernunft, der formale Artcharakter der Vernünftigkeit als ein bloß noch logisch Gemeinsames zwischen den absolut isolierten Individuen. Hier heißt „menschlich“ nicht mehr ein historisch universales Ziel, sondern ein abstraktes Generale. Es ist in den einzelnen Individuen nicht mehr historisch dasselbe, nicht mehr historisch identisch, sondern abstrakt identisch. Die Zeiger zweier Uhren laufen nicht gleich, weil das (historisch) selbe Werk sie treibt, sondern weil die Mechanismen der einzelnen Werke *in abstracto* dieselben sind. Hier ist der Formalismus und die Inhaltslosigkeit an ihrem polaren Ende. 20

Aber das lebendige geistige Leben bleibt bei solchen polaren Möglichkeiten nicht stehen. Es sucht praktische Lösungen, weil es sie braucht. 30

Die metaphysische Antwort: die isolierten Vernunftseinheiten seien, wenn nicht historisch, so doch nicht bloß logisch, sondern metaphysisch eine Einheit, bietet dem formal inhaltsleeren Individuum Steine statt Brot. Im Rahmen der dualistischen Systeme ein erschlichesenes objektiv-idealistisches Minimum bieten sie trotzdem den Individuen eine Gemeinschaft bloß in — Formalien.

Weit eher kommt die theologische Lösung dem Bedürfnis dieser Individuen entgegen. Nicht so sehr dadurch, daß sie den isolierten Vernunftseinheiten überhaupt einen Einheitspunkt — nun nicht mehr im immanent-metaphysischen, sondern im transzendenten — gibt, sondern dadurch, daß sie mit diesen Transzendenten neue positive Inhalte verknüpft und an dasselbe eine neue konkrete Gemeinschaft bindet. Aber auch dies ist zunächst nur eine abstrakte Lösung. Denn das konkrete inhaltsleere Individuum steht in dieser Gemeinschaft entweder 40

bereits drin, dann kommt es zu gar keiner Krisis, oder es hat sich von ihr emanzipiert, ist im radikalen Falle radikal inhaltslos und muß nun zwischen den zahlreichen sich ihm anbietenden neuen Inhalten eine Entscheidung treffen. Und damit haben wir eine typische Situation.

Als bloß formales, völlig entleertes und von allen Inhalten gelöstes Individuum kann es nicht leben. Es springt in irgendeine Positivität und meist in eine vom Standpunkte der Autonomie aus betrachtet recht massive.

10 Solange also die Gemeinschaft besteht, bindet sie inhaltlich, löst sie sich, so entsteht Anarchie. Der Ausweg liegt einzig und allein in neuer Gemeinschaft, und ist diese nicht mehr organisch, dann muß sie künstlich werden. Neue Gemeinschaft aber heißt neuer Inhalt, und das gilt ebenso für das einzelne isolierte Individuum wie für eine der Positivität entbehrende Mehrzahl solcher Individuen.

20 Mit genialem Scharfblick hat Thomas Hobbes diese Notwendigkeit einer Positivität um jeden Preis als Grundlage kulturellen Lebens erkannt. Er hat mit dieser Erkenntnis recht, selbst wenn seine pessimistische Prämisse, die Menschen seien Wölfe, nicht in voller Schärfe zutrifft. Das Bestehen großer Lebenstotalitäten ist auch da gefährdet, wo der Mensch zwar „gut“ ist, Gemeinschaft nun aber auf die schwankende Basis philosophischer Weltanschauungen gestellt ist. In Diadochenkämpfen, welche die Hobbesche Ansicht bestätigen, fließt nicht mehr Blut als in Bürgerkriegen, welche auf der scheinbar harmlosen Basis des entfesselten „guten Willens“ ausbrechen können. Die Guillotine ist ausdrücklich im Namen der Vernunft in Bewegung gesetzt worden. Auch wo nach religiösen Revolutionen neue Gemeinschaften auf Grund ausgesprochen individualistischer Grundlagen entstanden sind, da kann das diesen innewohnende individualistische Prinzip auch hier zur Anarchie immer neuer Sektenbildungen führen.

30 So treibt die Dialektik des Individualismus diesen gerade in seinen radikalsten Ausprägungen in einen neuen Objektivismus hinüber. Und wieder sind es eben dessen radikalsten Gestaltungen, in welchen dieser Übergang sich vollzieht.

40 Unter diesem Gesichtspunkt schlagen sich Brücken zwischen scheinbar ganz heterogenen Erscheinungen: die Hobbesche Staatstheorie, romantische Konversionen, De Maistres Papsttum, Kierkegaard, dialektische Theologie und verwandte Erscheinungen, deren Gotteslehre bedeutsame Analogien mit der Theorie der Diktatur aufweist, alle radikalen Formen des Dezisionismus haben wesensverwandte Züge und streifen, so paradox das im einzelnen Falle scheinen mag, die Bereiche des Atheismus.

Zugleich aber weist die Dialektik des Individualismus und Objektivismus in einen neuen Problemkreis hinüber, in welchem das Verhältnis von Geist und Inhalt eine systematische Klärung erfahren muß.

## 5. RATIONALISMUS UND IRRATIONALISMUS.

In engstem Zusammenhang mit den Ergebnissen des Vorhergehenden müßte an fünfter Stelle die dort bereits vorbereitete Darstellung der Spannung rationaler und irrationaler Tendenzen folgen. Dieselbe fällt aus, da sonst der Inhalt des IV. Kapitels in wesentlichen Bestandteilen vorweggenommen werden müßte.

Die bisher behandelte Dialektik der Weltanschauungen drängt an sich schon lebhaft genug auf die in ihr angelegten systematischen Lösungen.

Sind die „möglichen“ weltanschaulichen Gegensätze in diesen fünf Paragraphen erschöpft? An sich mag es unabsehbar viele geben. Die spekulative Phantasie könnte noch eine Reihe anderer konstruieren.

Historisch wirksam im Gefüge unserer Geistesphilosophie sind nur einige geworden, und diese schon in sehr verschiedenem Gewicht und in einer a priori gar nicht konstruierbaren, sondern erst nachträglich konstruktiv auflösbaren Verschlingung miteinander. Unsere Darstellung wird von diesen den von irrational und rational, von universal und partikular und gelegentlich immer wieder auch den von dynamisch und statisch berühren.

10

## III. DIE GEISTESWISSENSCHAFTLICHEN METHODEN.

### 1. AUFGABE EINER METHODOLOGIE DER GEISTESWISSENSCHAFTEN.

Jeder Geisteswissenschaftler kennt die im vorigen Kapitel analysierten weltanschaulichen Motive und Begriffe, deren Dialektik die Problematik seines Faches restlos umgreift. Er kennt sie meist nicht in abstrakter Form und überblickt selten ihre ganze Tragweite (für Nachbarfach, Philosophie und Lebensgestaltung). Aber dennoch weiß er um ihr Gewicht, denn in der Sache pflegt er sie mit Leidenschaft zu vertreten oder zu verteidigen.

20

Soweit dies nicht naiv geschieht, sondern in gradweise sich konzentrierender Reflexion, kennt er diese Motive meist in der Einkleidung prinzipienwissenschaftlicher und methodologischer Grundsätze und Gegensätze.

Die Bedeutung methodologischer Gegensätze als solcher erhellt etwa aus unseren Ausführungen S. 26 f. und 35. Solange ein wissenschaftlicher Standpunkt (einschließlich der philosophischen Standpunkte) nicht auf prinzipielle Gegnerschaft stößt, hält er seine Prinzipien meist für „selbstverständlich“. Erst aus dem Widerstreit im Grundsätzlichen pflegt praktisch das Bedürfnis „kritischer“ Grundlegung zu entspringen.

30

Nachdem unsere Analyse der großen Weltanschauungen bereits des öfteren auf die Konsequenzen derselben im Methodologischen hingewiesen hat, gilt es jetzt, diesen Weg auch von den Methoden aus zu den weltanschaulichen Voraussetzungen zurückzufinden. Eine umfassende Methodologie der Geisteswissenschaften hätte die Aufgabe, jeder einzelnen geisteswissenschaftlichen Methode (nachdem sie zunächst im Sinne des § 5 des I. Kapitels auf ihren gemeingeisteswissenschaftlichen Charakter untersucht wäre) ihren systematischen Ort im dialektischen Zu-

sammenhang der Weltanschauungen anzuweisen, deren Bewegung, wie wir noch näher sehen werden, das Gesetz des Geistes selbst ist.

Wir begnügen uns damit, in diesem Kapitel wenigstens einige der großen Methoden in dem angedeuteten Sinne zu interpretieren und bevorzugen dabei insbesondere objektiv-idealistische. Die Tendenzen des Naturalismus und des dualistischen Idealismus sind die unmißverständlichsten. Insofern ist hier wenig Neues zu sagen. Interpretationsschwierigkeiten bieten in erster Linie die „mittleren“ Methoden. Und dies umso mehr als auch sie in der an der objektiv-idealistischen Weltanschauung prinzipiell aufgewiesenen Weise, in mannigfaltiger Weise nach beiden Richtungen zu variieren.

Sodann treten die Methoden der beiden Extreme auch im Rahmen der Geisteswissenschaften häufig in relativ abstrakter, der streng philosophischen Erörterung angenäherter Form auf und sind in dieser Gestalt als „philosophische“ Standpunkte verhältnismäßig gut bekannt. So bedarf der philosophische Grundcharakter etwa der Stammerschen Rechtswissenschaft keiner spezifisch „methodologischen“ Interpretation mehr. Er hat sich selbst in philosophischer Form eingeführt. Und dasselbe gilt für die Hobbes'sche Staatstheorie, den Psychologismus der Assoziationspsychologen, die illusionslose Psychosophie der französischen Aufklärer, die Gesellschaftslehre Bentham's, Comtes', Spencers oder Karl Marx'. Der Einsatz bereits pflegt hier Klarheit zu schaffen, soweit er nicht dazu angetan ist, die methodologische Erörterung in einem relativ abstrakten Bereiche festzuhalten, denn der idealistische Einsatz: ohne einen philosophischen Begriff der Kunst, Religion, des Rechts, bereits zu haben, können wir empirische Kunstwissenschaft, Religionswissenschaft, Rechtswissenschaft garnicht treiben, steht zwar im Gebiet der einzelnen Fachphilosophien verhältnismäßig hoch in Geltung, pflegt aber auch in ihren Bannkreis eingeschlossen zu bleiben. Der Einfluß der extremen Positionen auf die geisteswissenschaftliche Praxis ist gegenüber dem der mittleren Methoden faktisch doch ein relativ begrenzter. Sieht man von der Rechtswissenschaft ab, innerhalb der wenigstens eine neukantische Schule auftrat, so hat doch auch der Neukantianismus genau besehen keinesfalls einen seiner philosophischen Geltung entsprechenden Einfluß auf die Einzelwissenschaften zu gewinnen vermocht. Und wenn immer in dem letzten Menschenalter einzelne naturalistische Methoden wie die soziologischen, marxistischen oder psychoanalytischen in die Geisteswissenschaften eingedrungen sind, so ist die Resorption besonders der letzteren doch eine ganz äußerliche, programmatische und hypothetische geblieben, während bei den ersteren auch erst seit kurzer Zeit die Früchte reifen, durch welche neue Methoden sich erstmals legitimieren, wobei es beachtenswert ist, daß die beginnende Aufnahme derselben in den Bestand wissenschaftlicher Methoden ihren naturalistischen Grundzug wenigstens in Deutschland bereits mehr und mehr zu neutralisieren scheint.



## 2. DIE ENTWICKLUNGSGESCHICHTLICHE METHODE.

Der Entwicklungsbegriff steht heute nicht mehr im Vordergrund der geisteswissenschaftlichen Interessen. Rühmte man in den letzten zwei Menschenaltern seine Bedeutung, so handelte es sich häufig um die methodologische Forderung der Geschichtschreibung, die historischen Ereignisse in ihren Zusammenhängen vornehmlich den sozialen zu betrachten; oft um die bis heute in den westlichen Ländern Europas verbreitete Ideologie des „Fortschritts der Zivilisation“, der außer den Soziologen z. B. auch Karl Lamprecht anhing; dann auch im Zusammenhang der systematischen Disziplinen um die Bedeutung völkerpsychologischer und ethnologischer Methoden, dem Wesen der großen Kulturgebiete von ihrer Genese her beizukommen. In diesem Sinne hat etwa Paulsen Karls Büchers „Arbeit und Rhythmus“ begrüßt als einen neuen Erfolg „der neuen entwicklungsgeschichtlichen Anschauungen in den Geisteswissenschaften“, der sich auf allen Gebieten „in der Lehre von der Sitte, vom Recht, von der Gesellschaft, vom Staat, von der Religion und so nun von der Kunst“ als ein „Übergang von der formalistischen zur genetisch-teleologischen Betrachtungsweise vollziehe<sup>1)</sup>).

I. Der philosophische Sinn des Entwicklungsbegriffs ist aber weit reicher und bedeutsamer als diese und andere vornehmlich naturalistische Nachklänge seiner großen Zeit vermuten lassen.

In zwei großen Strömungen, von deren bestimmter Unterscheidung das geistesgeschichtliche Verständnis des 17. und 18. Jahrhunderts ganz wesentlich abhängt, hatte die Aufklärung alle Wahrheit teils auf die allen Vernunftwesen gemeinsame ideenhaltige Vernunft, teils auf zweckhafte Maßnahmen des an sich ideenlosen und meist dem sinnlichen Wohlbefinden dienenden Verstandes begründet.

Als dann die zweite Hälfte des 18. Jahrhunderts ein neu aufkeimendes Verständnis des Positiven brachte, da kam diese Umwertung aller Werte, welche die Geniebewegung vornahm, nicht nur dem durch den Pietismus vorbereiteten Verständnis der Individualität zugute und aus dem Selbstbewußtsein unserer sich erneuernden Literatur und Sprache heraus dem Verständnis des Nationalen, sondern gestaltete eben durch diese Eröffnung neuer Horizonte auf nationale Sprachen und Kulturen zugleich den Begriff der Menschheit überhaupt um. Für den starren dualistischen Idealismus, den Kant vom Vernunftirationalismus der Aufklärung geerbt hatte, konnte diese neugewonnene Mannigfaltigkeit nur anthropologisches Interesse haben.

Hier erfüllte der Entwicklungsgedanke eine erste große Mission: er erweichte, erweiterte, bereicherte, belebte und verflüssigte in Hegels Philosophie, nicht ohne wesentliche Vorbereitung durch Fichtes Ichbegriff, die starren Personbegriffe des Kantischen Idealismus, indem er Herders Menschheitsbegriff mit denselben verschmolz. Und zugleich bot er die zweite Möglichkeit, die Mannigfaltigkeit der Positivitäten des kulturellen Lebens unter einem einheitlichen Gesichtspunkt zu sammeln, sie auf einen idealen Generalnenner zu bringen und sie so von der Idee her zu vergeistigen.

<sup>1)</sup> Zit. nach K. Lamprecht, Zwei Streitschriften, S. 39.

Wenn man so in den 50er Jahren noch unter dem Eindruck dieser Leistung den Entwicklungsbegriff rühmte, dann war, wie etwa in Hettners Literaturgeschichte des 18. Jahrhunderts, die Front noch immer gegen die verstandesrationalistische Erklärung der positiven „Verschiedenheiten“ der Kulturercheinungen, etwa der Religion durch Priestertrug und Fälschung, gerichtet, „ein Vorwurf, welcher bei allen Aufklärern des 17. und 18. Jahrhunderts bei den französischen und deutschen sowohl, wie bei den englischen ohne Unterschied immer und immer wiederkehrt. Es gehört erst zu den großen Eroberungen der neueren deutschen Wissenschaft, das Wesen der geschichtlichen Entwicklung, d. h. das allmähliche Werden und Wachsen und die steigende Selbstbefreiung des Geistes zu klarer Bewußtheit und allseitigster Anwendung gebracht zu haben<sup>1)</sup>“.

In einzelnen Geisteswissenschaften, in denen sich teils auf Grund der Struktur ihres Sachgebietes, teils dank der Autorität ihrer dem Aufklärungszeitalter angehörigen großen Klassiker der Rationalismus besonders lang erhalten hat, beobachten wir im 19. Jahrhundert eine ganz analoge Bewegung. Dem Mechanismus der konstruktiven Staatslehre und Wirtschaftslehre begegnet in Adam Müllers Elementen der Staatskunst ein erster energischer Rückschlag in organischer und dynamischer Richtung. Dann trat dem Kosmopolitismus und Perpetualismus der klassischen Theorien die historische Schule der Nationalökonomie in Hildebrand, Roscher und K n i e s entgegen, und nicht minder fühlt man noch dieselbe Spannung und dieselbe sie lösende Dynamisierung der klassischen Konstruktion in den genetischen Schemen der „Entstehung der Volkswirtschaft“ von Karl Bücher.

Der Entwicklungsbegriff hat so die positiven Erscheinungen zunächst einmal einem idealistischen Systeme eingereiht. Indem er jede Stufe in Relation zum sinnvollen Entwicklungsganzen setzt, wird derselbe gerechtfertigt. Soweit ist der Entwicklungsbegriff zunächst einmal anti-naturalistisch.

II. Indem er dann aber zugleich die Idee realisiert, hat er bereits einen Schritt über den dualistischen Idealismus hinaus und damit notwendig in naturalistischer Richtung. Vorerst natürlich in der des objektiven Idealismus. Die Idee ist, lebt und wirkt in der Entwicklung.

Daß die Idee ist, das ist die entschieden objektiv-idealistische Setzung. Daß sie aber zugleich lebt und sich ändert, daß sie dynamisiert wird, ist bereits mehrdeutig. In dieser Dynamisierung und Einbeziehung der Idee in das Werden sind alle weiteren Probleme und dialektischen Krisen des Entwicklungsgedankens beschlossen.

Als werdende verliert die Idee notwendig ihre Identität. Hegel hat darin ganz richtig ein Moment der Negation gesehen. Daß das im 19. Jahrhundert und bis heute so gar nicht mehr verstanden werden wollte, das zeugt von einer doch offenbar ganz fundamentalen Blickwendung desselben auf Wirklichkeitsprobleme und bloß noch auf solche. Denn am Wirklichen ist das Wandeln allerdings nichts weiter Erstaunliches, da Wirklichkeit und Werden zusammenfallen. Um so mehr aber liegt ein Problem da, wo dieses Moment des Wandels das Wahre und Gültige ergreift. Entwicklung heißt Zustandsänderung. In „Zustandsänderungen“ der „Wahrheit“, in diesem Begriff steckt ganz offenbar ein Widerspruch. Idee, Menschheit, Geist, das sind aber in Hegelscher Perspektive nicht allein Wirklichkeitsmomente, über die sich Aussagen machen lassen, wie die rein Faktische betreffende: die Menschheit durch-

<sup>1)</sup> I, 7. Aufl., 1913, S. 33. Ähnlich S. 162 u. 361. Zuerst 1855.

laufe Phasen oder die Kultur der Eskimos sei eine andere als die der Chinesen. Diese Begriffe bezeichnen in Hegels Perspektive zugleich Werte und Gültiges. Nicht nur Verursachtes sondern auch Begründetes. Alle die Eigenschaften des Ideellen, welche der Neukantianismus und in diesem Punkte mit ihm im Bunde Husserls Logische Untersuchungen herausgearbeitet haben, waren Hegel wohlbekannt, nur kamen sie bei ihm zugleich der Wirklichkeit des Geistes zu, was je nach Denkgewohnheiten ihr Verständnis erschwert, anderseits aber auch wieder erleichtert, weil diese Grundkonzeption zugleich den Vorteil bot, die Kluft, welche der Dualismus zwischen den Gültigkeiten als solchen und den größten Geistestaten der Menschheit aufreißt, bereits überbrückt zu haben.

Was besagt nun aber diese Negation im Rahmen der Idee? Wozu die Unruhe des Werdens? Ganz generell — über die historischen Motive bei Fichte, Schiller, Hölderlin, Schelling und Hegel wäre sehr viel im besonderen zu sagen — liegen hier noch dualistische Momente vor.

Wäre die Idee, wie sie ist, ganz so wie sie sein sollte, so hätte sie keine Entwicklung mehr nötig. Entwickelt sie sich aber, dann konserviert sich in der Spannung zwischen den beiden Entwicklungspolen, d. h. zwischen Anfang und Ende, nichts anderes als die dualistische Spannung zwischen Sein und Soll. Beide Spannungen haben denselben systematischen Ort.

Zwar tritt dieser dualistische Zug des objektiven Idealismus hier nicht in der Schärfe hervor, die er da haben kann, wo auch noch im objektiv-idealistischen Rahmen Grundbegriffe wie Held, Genius, Tat ausgesprochenermaßen das Moment des Sollens bewahren. Der „entwicklungsgeschichtliche Pantheismus“ ist objektivistisch. Er verlebendigt die Idee nicht zur Tat, sondern zu Wandlungen, d. h. dazu als Prozeß sich zu entfalten. Der Entwicklungsgedanke hat notwendig die Tendenz der geistigen Bewegung einen objektiven Prozeßcharakter zu verleihen. Der Gedanke einer List der Vernunft, d. h. einer Überlistung des handelnden Subjekts durch den objektiven Entwicklungsgang ist mit diesem Begriff notwendig gesetzt. Aber auch als Entwicklungsprozeß kann er sich wie gesagt die dualistische Spannung erhalten: als die zwischen Anfang und Ende.

Dabei sind es nur interne Unterschiede innerhalb der entwicklungsgeschichtlichen Position, ob bei dieser Spannung der Wertakzent auf den Anfang oder das Ende fällt. Sie kann auch dadurch entstehen, daß ein Urzustand bewertet wird und die Idee langsam ihren Vollgehalt verliert. In freilich sehr freiem Wortgebrauch könnte man dann statt von Entwicklung von Emanation sprechen.

Weltanschaulich ist diese Auffassung wohl weniger problematisch wie ihr Gegenstück: der Fortschrittsgedanke. Man könnte sagen, es liege im Emanationsgedanken ein ausgesprochenerer Fall von objektivem Idealismus vor: im Anfangsstadium decken sich Wert und Sein noch fast pantheistisch, nur tritt in der romantischen Auffassung dieser Idealismus zugleich als ein ausgesprochen irrationalistischer auf. Die „Sage“, auf deren unverbläbte Geltung bei Jakob Grimm die Wertakzente fallen, ist wie sie ist. Gewisse naturalistische Modifikationen sind allerdings auch hier möglich, so etwa in rassentheoretischen Geschichtsauffassungen. Auch hier schließt eine am Anfang stehende reine Rasse alle Wertprädikate in sich und verliert dieselben



schrittweise. Eine bei Gobineau übrigens weit mehr romantische als biologistisch naturalistische Konzeption.

In diesen Zusammenhang gehören auch die romantischen Begriffe „organischer Entwicklung“, die konservativen Entwicklungsbegriffe überhaupt. Es ist nicht wahr, daß der Konservatismus der Restaurationszeit im strengen Sinne „reaktionär“ war. Er hat einen ganz spezifischen Entwicklungsbegriff ausgebildet.

Dafür einige selten im Zusammenhang gewürdigte Beispiele:

1. „Wenn die recht hätten, welche fortwährend auf dem Alten verharren wollen, so bedürfte man nur des strengen, einmal gegebenen Gesetzes und etwa der Unwandelbarkeit einer Aristokratie. Wäre dagegen den andern zu glauben, welche in unermüdlicher Bewegung einem immer zurückweichenden und immer wechselnden Ziele nachjagen, so würden allerdings die Zügel der Dinge einer demokratischen Versammlung anzuvertrauen sein. Allein etwas anderes braucht die Welt; gesetzmäßige Entwicklung tut ihr not; die Gegenwart bedarf zugleich der Vergangenheit und der Zukunft.“ (Ranke, Frankreich und Deutschland (1832). Zur Geschichte Deutschlands und Frankreichs im 19. Jahrhundert, 1887, S. 66.)

2. „Die Historische Schule . . . Gerade in dem wahrhaft Historischen liegt auch andererseits der Gegensatz zu dem toten Konservatismus. Dieser ist es, der einen Zustand bloß deswegen festhalten möchte, weil er eben ist. Die Historische Schule negiert ebenso den Gedanken, als könne und müsse man in irgendeinem Zustande abstrakt verharren, als sie es abweist, daß man die Zustände im Staat und Leben nach vorgefaßten afterrationalen Doktrinen machen könne und müsse. Sie verlangt dort dieselbe organische Entwicklung anerkannt und geachtet zu sehen, die in dem Einzelleben den Menschen vom Kinde an bis zum Manne und Greise fortführt, die den Baum von dem Wurzelkeim an bis zur Frucht treibt, die die Sprache von ihrem ersten Entstehen an durch die Jahrhunderte durch verändert.“ (Jos. Maria v. Radowitz, Fragmente von 1843, Ausgewählte Schriften, herausgegeben von W. Corvinus II, 276 f.)

3. „Konservativ ist, wer die lebendigen Kräfte einer Nation, eines Staates erhalten wissen und erhalten will, liberal derjenige, welcher darüber wacht, daß die Produkte des Lebens dieser Nation, dieses Staates nicht der Lebenskraft gleichgesetzt und gleich geachtet werden, durch welche sie ins Dasein gerufen worden sind. Der Liberalismus ist, so gefaßt, die notwendige Ergänzung des Konservatismus . . . wehe der Nation, welche nicht konservativ empfindet: sie trägt öffentlich zur Schau, daß sie unglücklich ist, daß ihre Geschichte nichts taugt. . . .“ (Paul de Lagarde, Konservativ? Spätsommer 1853, Deutsche Schriften, 4. Aufl., 1903, S. 14.)

4. „Jedes Volk hat es noch zu schätzen gewußt, wenn sein gesellschaftlicher Organismus durch eigentümliche Gestaltung des Rechts und der Sitte sich so entwickelt hatte, daß es in demselben nirgends oder doch nicht in wesentlichen Gliedern das Gefühl der Hemmung, der Erstickung, der in ihm liegenden Aufgaben seines Lebens, seiner göttlichen Mission, der in ihm beschlossenen Entelechie hatte — wenn es sich mit einem Worte in organischem Wachsen und Bewegen, in organischer Gesundheit fühlte, und hat solche Gestalt seines Lebens seine Freiheit genannt.“ (Heinrich Leo, Was ist konservativ? 1864, Nominalistische Gedankenspäne, Reden und Aufsätze, Halle 1864.)

Das sind Ideale „organischer Entwicklung“, d. h. einer Entwicklung, welche die Anpassung an die Weltverhältnisse und die Bewegung des Lebens wohl anerkennt, ja wie die Sätze Paul de Lagardes zeigen, Erstarrung um so mehr fürchten, als sie auf einer Verwechslung der lebendigen Kräfte einer Nation mit den bloßen Produkten dieses Lebens beruhte, welche aber dennoch in der Forderung organischer



Stetigkeit dem romantischen Standpunkte insofern nahesteht, als Stetigkeit eigentlich heißt ein: Minimum von Änderung in der ursprünglichen Substanz. Diese wird gewissermaßen historisch „dehnbar“, aber die Entwicklung darf die Spannung dieser an die Ursprünge bindenden Bänder nur Schritt für Schritt überwinden, um sie nicht zu zerreißen.

Vgl. hierzu das Register meiner Einleitung in die Geisteswissenschaften unter Entwicklung, insbesondere S. 120.

Lehrreicher ist in unserm Zusammenhang eine Analyse des Fortschrittsgedankens. An die Stelle des dualistischen Soll tritt in ihm die „Zukunft“. Zukunft ist das Soll eines objektiven Prozesses. Herrschte bei den Konservativen die Tendenz, denselben tunlichst zu verlangsa- 10 men, so hatten die Jung-Hegelianer die umgekehrte Neigung, ihn möglichst zu beschleunigen. Dies verschärfte Tempo ist das objektivistische Korrelat eines dualistischen Aktivismus. In dem Glauben an eine herannahende herrliche Zukunft des Menschengeschlechtes nähern sich dieselben, wiewohl sich ihre Zielsetzungen mehr und mehr naturalisierten, logisch stark dem Dualismus.

III. Aber zugleich geht eine andere Wandlung mit dem Entwicklungsbegriff vor sich. Indem der Wert mehr und mehr in die Zukunft 20 rückt, entwertet sich Schritt für Schritt die sich entwickelnde, durch das Vergangene doch auch irgendwie repräsentierte Substanz. Wie kann man noch von einer Entwicklung der Vernunft sprechen, wo die Gesamtauffassung schließlich nur noch einen Weg aus halbtierischen Zuständen zu einem vernünftigen Zustand hin kennt. Und woher nimmt ein Zukunftsgläubiger, wenn man diesen Begriff streng faßt, seine Normen? Hier entsteht wieder das typische Dilemma des objektiven Idealismus. Entweder gibt es Werte außerhalb des Werdens, dann brauche ich nicht an die Zukunft zu glauben, dann handle ich, eine Zukunft im Sinne dieser Werte herbeizuführen und bewerte die Epochen nach diesem der Entwicklung entzogenen Maßstab. Das ist dualistisch 30 gedacht. Oder die Norm fließt mir letztlich aus der werdenden Zukunft erst zu. Dann ist mein Normbewußtsein diesem Prozesse ausgeliefert, ich kapitulierte in unbedingtem Fortschrittsglauben vor dem Werden; das jeweilig Neueste wird das Gute sein müssen, mein Gewissen ist an die Zukunft, d. h. einen objektiv sich vollziehenden Prozeß fatalistisch gebunden, bringe er was er wolle.

Und diese fatalistische Kapitulation vor dem Irrationalen, die freilich auch in religiöser Fassung auftreten kann, dort aber den naturalistischen Stachel verliert, kann nun noch ein anderes Gesicht bekommen, wenn es sich zeigen sollte, daß der irrationale Prozeß an dem sich mein 40 Wertbewußtsein letztlich orientiert, nicht willkürlich und unberechenbar, sondern naturgesetzlich verläuft, d. h. wenn die Zukunft so werden wird, wie historische Gesetzmäßigkeiten das unabwendbar bestimmen. Dann bin ich statt vorbehaltlos einem Zufall verschrieben zu sein, einem Naturgesetze verschrieben, d. h. vom Standpunkte der

autonomen Vernunft aus betrachtet, noch immer einem zufälligen Prozeß. Aber dieser Prozeß kann, wenn ich an den Sinn des Naturgesetzes glaube, nun wiederum in pantheistischer Wendung ein objektiv-idealistisches Gesicht bekommen.

IV. Die Struktur der normalen naturalistischen und biologistischen Formen des Entwicklungsbegriffs ist so durchsichtig, daß wir dem Gesagten nichts mehr hinzuzufügen brauchen.

Es sind extreme Fälle, die hier konstruiert wurden. Zu unsern Folgerungen muß der „reine Zukunftsglaube“ als Extrem des Entwicklungsgedankens führen, wenn er völlig konsequent durchdacht wird. Die Praxis ist nicht in diesem Maße konsequent, sie verzichtet durchaus nicht absolut auf „Vorbehalte“ und ist nicht ohne Hintergedanken. Sie hat ihre bestimmten Vorurteile und bestimmt sich nach diesen ihre Zukunftsideale. Aber die rechtsphilosophische Lehre, die Ziele der Gesetzgebung seien aus Reflexionen auf die „Richtungen“ zu gewinnen, welche die Kulturentwicklung Europas eingeschlagen „hat“, führt letzten Grundes zu den oben entwickelten Konsequenzen.

Auch wo in Mischformen Soll und Zukunft verfließen, wo etwa an Stelle sachlicher philosophischer Probleme ein ganz charakteristische Formen annehmendes Interesse für „Philosophie der Gegenwart“, für aktuelle Strömungen derselben tritt — wobei Gegenwart im entwicklungsgeschichtlichen Sinne verstanden wird, da sind Verflechtungen von Idee und Werden bereits angebahnt, die sich irgendwie im Ganzen dieses Systemes bemerkbar machen müssen.

Die Entwicklungsbegriffe, welcher die produktive Historie sich praktisch bedient, haben über diese unentrinnbaren weltanschaulichen Charaktere hinaus weit konkretere Formen. Ist Entwicklung pflanzenhaft kontinuierlich? Wieweit vertragen sich Katastrophentheorien mit den Entwicklungsbegriffen, Neptunismus oder Vulkanismus? Verlaufen Kulturentwicklungen an isolierten Substanzen wie Spengler das historische Leben sieht? In welchen Formen treten solche historische Monaden doch in Wechselwirkung, inwiefern kommt Weltgeschichte erst dadurch zustande usf.? Dies sind alles noch meist wenig untersuchte Themen der sog. materialen Geschichtsphilosophie.

Aus der reichen Literatur verdienen die Aufsätze Adolf Merckels aus den Fragmenten zur Sozialwissenschaft noch immer Beachtung.

Prinzipien und Methoden der Entwicklungspsychologie behandelt vortrefflich R. W. Danzel in Abderhaldens Handbuch der biologischen Arbeitsmethoden Abt. VI, Teil C (1921).

## 2. DER ORGANISMUSGEDANKE.

I. Eine ähnliche Funktion erfüllte bei ähnlichen Schicksalen der Organismusgedanke.

1. Seinen ganzen Bedeutungsreichtum zu entfalten, ist hier unmöglich. Daß die Wörterbücher außer Euckens unentbehrlichen „Geistigen Strömungen der Gegenwart“ (der frühere Titel des Buches „Grundbegriffe der Gegenwart“ scheint mir übrigens wesentlich glücklicher gewesen zu sein) fast ausschließlich vom biologischen Organismusbegriff handeln, ist um so beschämender, als über die mit den biologischen und metaphysischen Bedeutungen gleichaltrigen Anwendungen des Begriffs auf ethisch-gesellschaftliche Verhältnisse eine relativ große Literatur besteht. Ich nenne aus derselben:

Eucken a. a. O., 3. Aufl., S. 125 ff. O. Gierke, Deutsches Genossenschaftsrecht, III. Bd. Über ihren staatswissenschaftlichen und soziologischen Mißbrauch O. Gierkes

Auseinandersetzungen mit A. van Krieken. Über die sog. organische Staatstheorie 1873 in Grundbegriffe des Staatsrechts 1874, Neudruck 1915; Jellinek, Allgemeine Staatslehre, 3. Aufl., S. 148 f.; P. Barth, Die Philosophie der Geschichte als Soziologie I, 3. Aufl., S. 260 ff. Kistiakowski, Gesellschaft und Einzelwesen, 1899. Erich Kaufmann, Über den Begriff des Organismus in der Staatslehre des 19. Jahrhunderts, 1908.

Aktuell ist von diesen Lehren noch die von Gierke im „Wesen der menschlichen Verbände“ 1902 und die von O. Spann in seinen zahlreichen Schriften verfochtene aristotelische Lehre, das gesellschaftliche Ganze sei vor den Teilen, vgl. § 4 des vorigen Kapitels.

Als Gegensatz organischer und mechanisch-atomistischer Gesellschaftsideale beherrscht er die ganze romantische Staatswissenschaft.

2. Verwandt mit dieser Auffassung ist die romantische Lehre organischer und naturhafter Epochen im Gegensatz zu bewußten individualistischen, aufgeklärten-rationalistischen Epochen. Es ist bemerkenswerterweise nicht nur in der deutschen Romantik aufgetaucht und klassisch in Heinrich Leos Naturgeschichte des Staates 1833 vertreten, sondern auch bei Saint Simon und Comte. Er steckt auch in Goethes Satz von den „Epochen des Glaubens“.

3. Damit hängt der Begriff der „organischen Entwicklung“ zusammen, von dem im vorigen Paragraphen die Rede war. Und ebenso der romantische Gegensatz von Naturpoesie, Volkspoesie und Kunstpoesie.

4. In engster Verbindung mit der Neuschöpfung des Organismusgedankens in Kants Kritik der Urteilskraft steht die Verknüpfung desselben mit dem Begriff des Kunstwerks und seit Schelling mit dem Begriff der Wissenschaft. Der Gedanke des philosophischen „Systems“ ist geradezu als Gedanke des „Organismus“ des Wissens geschaffen worden.

Bei allen diesen Analogien ist zu beachten, daß die traditionelle Einstellung, es handle sich hier um die Heranziehung biologischer Analogien zum Verständnis geistiger oder gesellschaftlicher Phänomene gar nicht selbstverständlich ist. Grundsätzlich könnte oft genau so gut das Umgekehrte der Fall gewesen sein und ist es gewesen. Aber auch da, wo der biologische Begriff den festen Maßstab abgibt, ist zu beachten, daß gerade dieser Begriff sich im ständigen Fluß befindet bzw. ein sehr vielseitiges Phänomen betrifft. So kann „Organismus“ oft nicht viel mehr besagen als „Einheit in der Mannigfaltigkeit“, dann Symmetrie, Eurythmie, klare Durchgliederung, organische Schönheit, dann wieder ganz einfach Teleologie, dann wieder eine besonders intensive Wechselwirkung der Teile oder den Rang des Ganzen vor den Teilen. Und wieder anders schneiden die Bedeutungen von „organischem Werden“ bestimmte erlebte Seiten des Lebendigen und nur diese aus demselben heraus. So heißt organisches Werden langsames stetiges Werden, dann heißt es natürlich oder naturwüchsig im Gegensatz zu allem künstlichen Machen. Und in diesem Sinne kann die organische Analogie auch die Immanenz der Entwicklung im Gegensatz zu jeder Abhängigkeit von außen besagen usf. Daß alle diese Begriffe einen ausgesprochenenmaßen objektiv idealistischen Grundzug haben, bedarf kaum mehr besonderer Erwähnung.

II. Was die besondere geisteswissenschaftliche Verwendung des Organismusbegriffs angeht, so kommt es hier zunächst darauf an, auf was für Gebilde er angewandt wird. Auf die Menschheit, auf Lebens-totalitäten, wie Völker und Kulturen, auf Lebensordnungen, wie Staat, Recht, Gesellschaft, Wirtschaft, auf Systeme des absoluten Geistes, wie Sprache, Kunst oder gar die Philosophie selbst.



1. In Anwendung auf die erste Aufgabe, auf Menschheit und Kultur oder Nationen kann er als ein statisches Analogon des Entwicklungsbegriffes angesehen werden. Was im Ganzen der Entwicklung die Stufe bedeutet, das ist hier ein Glied oder Organ. Die Menschheit ist ein großer Organismus, in welchem die qualitativ verschieden entwickelten Kulturen sich zu einem organischen Ganzen fügen. Auch das Bild einzelner Stimmen und Instrumente im Ganzen eines Konzerts der Völker findet hier gelegentliche Anwendung. Oder die einzelnen Kultursysteme erfüllen im Rahmen einer Kulturtotalität bestimmte lebensnotwendige Funktionen.

2. Wichtiger ist eine dynamische Verwendung des Organismusgedankens in Anwendung auf einzelne Kultursysteme. Lange ehe es eine biologische Soziologie gab mit ihren naturalistischen Analogien und vor allem ehe dieselben in Deutschland bekannt wurden, gab es Theorien, welche statt Sprache, Staat oder Recht als Systeme zu konstruieren, dieselben als Organismen zu begreifen suchten.

Der „Organismus“ eines Kultursystemes erfüllt zweierlei Funktionen: erstens verbindet er ganz im Sinne des objektiven Idealismus in seinem Begriff die Idealität des Vernünftigen und Gültigen mit dem Verwirklichtsein des historischen Lebens. Der Organismus ist ein Vernunftorganismus und gilt. Er ist zudem aber ein objektiver historischer Kulturorganismus und lebt. Damit sind Anknüpfungsmöglichkeiten an die historische Erfahrung gegeben. Dieselbe kann dem Organismusbegriff eingefügt und trotzdem zugleich in seinem Rahmen systematisiert werden, denn er ist beweglich genug, historische Mannigfaltigkeit in sich aufzunehmen, die in seinem Rahmen als historische Gegebene historisch beschrieben werden kann, und systematisch genug, sie dialektisch begreiflich zu machen und in ihrer gliedhaften Notwendigkeit zu erkennen. Zudem bietet dieser Organismusgedanke Anknüpfungspunkte für die entwicklungsgeschichtliche und die vergleichende Methode.

Das Allgemeine ist wieder ganz im Sinne des im vorigen Paragraphen entworfenen Schemas zum Ganzen geworden. Und man kann deutlich verfolgen, wie an diesem Ganzen, als historisch verwirklichtem, langsam die ideelle Gültigkeit sich umwandelt in universalhistorische Gemeinsamkeiten, die nun ihrerseits wieder in ihrer faktischen Gesetzmäßigkeit dazu dienen sollen, Geltungen zu begründen.

Besonders lehrreich ist in dieser Hinsicht Vorwort und Einleitung zur 2. Aufl. (1866) von R. Jherings *Geist des Römischen Rechts*, der dies Buch in der ersten Auflage (1852) als „Beitrag zur Naturlehre des Rechts“ eingeführt hatte.

III. Nur von dieser objektiv idealistischen Basis aus ist dann auch die ganz analoge Gewohnheit zu verstehen, die Behandlung von Kultursystemen in einem noch vorbiologisch-naturalistischen Sinne als naturgeschichtlich zu bezeichnen.

In vieler Hinsicht ist dieser Sprachgebrauch bei genauerem Zusehen harmloser, als es zunächst scheinen mag. Die Blickwendung des 19. Jahrhunderts auf Wirkliches und nur Wirkliches beginnt. Vorerst aber erreicht sie erst ein objektiv-idealistisches Stadium. Die Wirklichkeit ist noch werthhaft. Ja, genauer, der Blick ist noch gar nicht auf Wirkliches als solches gerichtet, „in“ welchem Werte verwirklicht sind (was ja idealistischer formuliert ist, als wenn man sagt: die Werte hafteten „an“ ihr), sondern der Blick ist noch unentwegt auf die Wertwelt als solche gerichtet, nur wird diese nunmehr betrachtet in ihrer Verwirklichungsform als Kulturorganismus. Weder ist die Wendung auf bloß Wirkliches vollendet noch die schroffe Trennung von Wert und Wirklichkeit durch den Neukantianismus vollzogen, noch die typisch subjektivistische Verlegung des „objektiven Geistes“ ins Psychologische.

Was heute als „objektiver Geist“ neu entdeckt wird, ist damals der zentrale Gegenstand der Philosophie bereits gewesen. Nichts das psychologische Sprechen, sondern die Sprache, nicht der isolierte juristische Sinnzusammenhang und nicht die reinpsychologische Verankerung eines Staatsgebildes in den Köpfen der Individuen,



über welche dasselbe Macht hat und in denen es angeblich allein existiert, sondern die objektiven Staatsgebilde selbst sind das eigentliche Ziel dieser morphologischen Einstellung.

Es handelt sich dabei primär und vor allen analogisierenden Mißbräuchen um eine bestimmte Einstellung: Staaten, Rechtszustände, Sprachen, Kunststile wie große sich wandelnde Körper zu betrachten und auf ihre „Natur“ und deren Gesetzmäßigkeiten hin zu untersuchen. In diesem Sinne werden „Naturgeschichten“ des Staates, des Rechts, der Sprache usw. geschrieben.

IV. Ein in derselben Zeit aufkommendes Verfahren, die Geschichten einzelner Kultursysteme ihrerseits wieder geschichtsphilosophisch zu betrachten, z. B. als Philosophie der Philosophiegeschichte oder Philosophie der Rechtsgeschichte (Trendelenburg) oder Kunstgeschichte, ist den angeführten verwandt. 10

V. Der Organismus eines Kultursystems ist in dieser Epoche oft unter dem Bilde der Anatomie analysiert worden, wie denn das Muster der vergleichenden Anatomie Cuviers und Goethes von stärkstem Einfluß auf die Entwicklung der vergleichenden Methoden in den Geisteswissenschaften gewesen ist. Wo diese anatomische Betrachtungsweise angesichts der historischen Beweglichkeit der geistigen Welt als bloß statisch empfunden wurde, trat neben sie das methodologische Postulat einer Physiologie der Kultursysteme. Auch dieser Terminus tritt zunächst nicht in biologistischer, sondern ganz idealistischer Bedeutung auf. 20

Da Monographien fehlen, stelle ich einiges Material zur Geschichte dieser Termini zusammen und verweise auch wieder auf das Register meiner Einleitung in die Geisteswissenschaften. Da die besprochenen Termini zum Teil in den Schriften und Büchertiteln derselben Autoren auftauchen, zum Teil synonym gebraucht werden, lassen sich die einzelnen Rubriken schwer reinlich voneinander trennen.

Übernommen wurden die Termini Organismus und organisch den Systemen der idealistischen Philosophie. In erster Linie der Kritik der Urteilskraft. Von hier wandert der Terminus zu Fichte, Schelling, Hegel. Über die erste Anwendung auf den Staat bei Schelling vgl. W. Metzger, Gesellschaft, Recht und Staats in der Ethik des deutschen Idealismus (1917), S. 246. 30

Von da wandert er zu den Romantikern. Seine Rolle in Adam Müllers Elementen der Staatskunst ist von Seite zu Seite dieses Werkes zu studieren. Aus Friedrich Schlegels Studium der griechischen Poesie (1797) zitiere ich Minor I, 146: „Die griechische Poesie enthält für alle ursprünglichen Geschmacks- und Kunstbegriffe eine vollständige Sammlung von Beispielen, welche so überraschend zweckmäßig für das theoretische System sind, als hätte sich die bildende Natur gleichsam herabgelassen, den Wünschen des nach Erkenntnis strebenden Verstandes zuvorzukommen. In ihr ist der ganze Kreislauf der organischen Entwicklung der Kunst abgeschlossen und vollendet... Sie ist eine ewige Naturgeschichte des Geschmacks und der Kunst.“ Über den romantischen Entwicklungsgedanken im allgemeinen vgl. Poetzsch, Studien zur frühromantischen Politik und Geschichtsauffassung 1907, S. 96ff. 40

Den Klassikern und Romantikern folgen zahlreiche philosophische Epigonen: Burdach, Organismus menschlicher Wissenschaft und Kunst 1809; Joseph Hillebrand, Der Organismus der philosophischen Idee in wissenschaftlicher und geschichtlicher Hinsicht 1842; Ferdinand Müller, Über den Organismus und den Entwicklungsgang der politischen Idee im Altertum 1839; H. Ahrens, Die organische Staatslehre auf philosophisch-anthropologischer Grundlage; derselbe, Juristische Enzyklo- 50

pädie oder organische Darstellung der Rechts- und Staatswissenschaft auf Grundlage einer ethischen Rechtsphilosophie 1855.

Desgleichen begegnet der Terminus auf Schritt und Tritt bei Ahrens' Meister K. C. F. Krause und den meisten jüngeren spekulativen Staatsphilosophen dieser Generation, wie F. I. Stahl, L. v. Stein usw. Dann erneuert der einflußreiche Ad. Trendelenburg auf aristotelischer Grundlage eine „organische Methode“:

K. F. Beckers „Organismus der Sprache“ behandelt dieselbe vornehmlich unter logischen Gesichtspunkten.

Wenn aber Welcker von „Organismus der Sage“ spricht oder Moriz Haupt in jungen Jahren dem damals besonders beliebten Thema des „Epos“ „nach Naturforscherweise“ nachging (vgl. Chr. Belger, M. Haupt als akademischer Lehrer 1879, S. 163ff.), so hängt diese Behandlungsweise der Poetik unmittelbar zusammen mit der oben erwähnten Betrachtung der Sprachen als geistiger Körper, Lebewesen und Individuen, eine Betrachtungsweise, welche den Philologen bis in die jüngste Zeit hinein so geläufig war, daß polemische Auseinandersetzungen mit ihr sich allenthalben finden. Eine besonders interessante Auseinandersetzung findet sich in B. Delbrücks Einleitung in das Studium der indogermanischen Sprachen, S. 65ff.

Nun hat ja diese organische Betrachtung auch den Weg geebnet zu dem nunmehr wirklich naturalistischen Behandlungsweisen des sprachlichen Lebens, etwa in A. Schleichers „Darwinsche Theorie und die Sprachwissenschaft“ (1863), aber wenn anderseits auch Max Müller die Sprachwissenschaft als Naturwissenschaft bezeichnet, so hat eben dieser Terminus hier wiederum eine vornaturalistische Bedeutung, wie denn auch A. Schleichers Naturalismus und Darwinismus nicht in die Tiefe ging.

Als lehrreiches Analogon zu dem erwähnten wissenschaftsgeschichtlichen Kapitel Delbrücks ist die vortreffliche Charakteristik Gerbers und Jherings in E. Landsbergs Geschichte der deutschen Rechtswissenschaft, 3. Abt., 2. Halbbd., Text S. 778ff., heranzuziehen.

Wenn nach Wilhelm Scherer, Kl. Schriften I, 91f., der Philologe Benecke Grimms Grammatik eine „Naturgeschichte der deutschen Sprache“ nennt und von einer vergleichenden Anatomie der Sprachen spricht, so ist das erst recht im alten Stil gemeint.

Die Anwendung des Terminus Naturgeschichte auf die Geschichte geistigen Lebens findet sich übrigens schon bei Hegel. Und im Rahmen seiner objektiv idealistischen Weltanschauung notwendig im anderen Sinne, als wenn David Hume eine „natürliche Geschichte der Religion“ schreibt. Nach Hegel: H. Leo, Naturgeschichte des Staates 1833. Auch L. A. Warnkönig bezeichnet seine Rechtsphilosophie von 1839 als „Naturlehre des Rechts“. Freilich schreibt er sie in anthropologischer, d. h. psychologischer Auffassung. Aber die gemeinsame Einstellung der hier geschilderten Versuche gilt doch auch für F. E. Benekes ebenfalls psychologistische „Grundlegung zu einer Physik der Sitten“ (1822); Constantin Frantz, Vorschule zur Physiologie der Staaten 1857. Dort Kapitel IX, S. 314: „Von der Aufgabe und Methode der politischen Physiologie“; S. 321: „Die Physiologie ist die Wissenschaft, welche die Natur oder Physis des Staates untersucht.“

Derselbe: „Die Naturlehre des Staates als Grundlage aller Staatswissenschaft“ 1870. Dort wird natürlich auch Comte zitiert. Dennoch sind beide Schriften besonders wichtig zur Erkenntnis eines vorpositivistischen Stadiums der deutschen Soziologie.

W. Roscher: „Die Naturlehre der Monarchie und Aristokratie“ in Schmidts Zeitschrift für allgemeine Geschichte 1847—48. Derselbe behält diese Einstellung bis in sein hohes Alter bei wie seine „Politik, geschichtliche Naturlehre der Monarchie, Aristokratie und Demokratie“ 1892 bekundet. Vgl. dazu Otto Hintze, Roschers politische Entwicklungstheorie, Schmollers Jahrbuch 1897 und Historische und politische Aufsätze IV, 35ff. W. H. Riehl, Die Naturgeschichte des Volkes als Grundlage einer deutschen Sozialpolitik 1858. Victors Hehn, Gedanken über Goethe, 3. Kap.: „Naturformen des Menschenlebens“ (1883 vgl. Schieman, Hehn, S. 343). Bogumil

Goltz, Zur Naturgeschichte und Charakteristik der Frauen 1853. Lotzes Mikrokosmos hat den Untertitel: Ideen zur Naturgeschichte und Geschichte der Menschheit mit freilich stark naturalistisch-anthropologischer Grundbedeutung.

Die Termini Anatomie und Physiologie des Staates usw. finden sich schließlich bei einer großen Anzahl der bereits genannten Autoren. Ausgezeichnetes zur Sache steht in den §§ 3 und 4 der methodologischen Einleitung zu Jherings Geist des Römischen Rechts. Von Anatomie des Staates sprechen bereits Adam Müllers Elemente auf den ersten Seiten.

Auch Wilhelm Arnold, dessen Monographie über Kultur und Rechtsleben von 1865 noch immer methodologisch bedeutsam ist, bezeichnet seine Schriften nach E. Landsberg, a. a. O., S. 761, als physiologische Beiträge. Denselben Terminus gebraucht Gervinus in seiner Anzeige der Dahlmannschen Politik, Kl. historische Schriften, Neue Ausgabe 1839, S. 596, und schließlich handelt der § 29 von Roschers Grundlagen der Nationalökonomie von der physiologischen Methode. Constantin Frantz ist bereits erwähnt.

VI. Seit wenigen Jahren erfahren diese „Einstellungen“ eine Renaissance in einer selbst wieder weit verzweigten Art der Geschichts- und Menschheitsbetrachtung, welche man als morphologisch bezeichnen kann.

Dieselbe knüpft in ihren Grundbegriffen historisch häufig erst an die Lebensbegriffe Nietzsches und Diltheys an, oder gar die verdünntere und mit Bergsonschen Begriffen verbrämte Form dieser Lebensbegriffe bei Simmel. Sie hängt aber aus der Logik des objektiv-idealistischen Ansatzes heraus sachlich notwendig mit den älteren geisteswissenschaftlichen Positionen zusammen.

Die Grundbestimmungen sind deshalb im Abschnitt über den objektiven Idealismus bereits gegeben, des näheren sind sie objektivistisch.

Auch die Morphologik ist — ob sie sich organologisch, typologisch, physiognomisch oder sonstwie nennt — eine Logik des Ganzen. Ob dasselbe Gott, Kosmos, Substanz, Sein, Wesen, Seele, Leben, Geist, Stil, Typus, Mitte, Haltung, Gesinnung, Ethos heißt, dies Ganze wird weder von transzendenten Ausgangspunkten her deduziert, konstruiert und beurteilt, noch aus ihm ebenso transzendenten Kräften her kausal abgeleitet und erklärt. Seine Kräfte wie seine Werte sind ihm immanent. Es ist qualitativ, nicht quantifizierbar, summierbar, kein Aggregat. Es ist nicht zu machen oder zu erfinden. Abzuleiten ist es als Ganzes nur aus einem umfaßenderen Ganzen. Hat es selbst letzte Ganzheit, so sind seine Teile nur am Ganzen, seine Erscheinungen nur am Ganzen, seine Prozesse nur am Ganzen zu verstehen. Dagegen bietet es einen gewissen Spielraum für genetische und irrationale Bestimmungen. Auch der Keim, die Anlage, der Ugrund ist noch eine Totalität. Im Werden bewahrt sich dieselbe ihre Mitte. An die Stelle des Kausalzusammenhangs tritt ein Ausdrucksverhältnis der Erscheinung zum Ganzen. Dasselbe stellt sich dar, offenbart sich, manifestiert sich, dokumentiert sich, reflektiert sich; es hat in der Erscheinung sein Symbol, seinen Träger, Vollstrecker, seinen Sitz, seinen Beauftragten,



es lebt in der Gestalt, wirkt in der Wertkraft. In seiner Irrationalität wird es in erster Linie in den organischen Gebilden der Gemeinschaft, den unbewußt gestalteten Kräften des Mythos, der Kunst und Religion aufgesucht.

Die Front gegen jeden idealistischen Dualismus wie gegen jeden mechanistischen Naturalismus ist ein deutliches Kennzeichen.

Zu besonders scharfsinnigem Ausdruck ist diese Gegnerschaft in Erich v. Kahlers Kampfschrift gegen Max Weber, *Der Beruf der Wissenschaft* (1920) gekommen.

### 3. DIE VERGLEICHENDE METHODE.

In diesem Rahmen müssen auch die vergleichenden Methoden behandelt werden: in ihrer Vereinigung mit dem entwicklungsgeschichtlichen stellen sie den wissenschaftlich einflußreichsten Beitrag des objektiven Idealismus nach Hegel zur Methodologie der Geisteswissenschaften dar und geben Anlaß, auf die besondere logische Struktur eines „organologischen“ oder „morphologischen“ Denkens überhaupt einen Blick zu werfen.

Im Bunde mit den entwicklungsgeschichtlichen und später in Konkurrenz mit den psychologischen Methoden sind die vergleichenden im 19. Jahrhundert mehr als einmal als die maßgebenden Methoden der Geisteswissenschaften gefeiert worden. So von Ad. Harnack 1907: „Im 19. Jahrhundert ist die vergleichende Methode geradezu zur Herrscherin in der Wissenschaft geworden. Vergleichende Sprach-, Religions-, Rechts- und Verfassungswissenschaft usw. sind an die Spitze getreten und keine einzige Disziplin vermag sich dieser Methode zu entziehen“<sup>1)</sup>.

In einer Auseinandersetzung mit der naturalistischen Kulturgeschichtsschreibung aus dem Jahre 1876 lesen wir bei dem Juristen Ernst Zitelmann: „In raschem Siegeslauf hat die vergleichende Methode ein Gebiet des Erkennens nach dem anderen ihrer Herrschaft unterworfen und mit wie herrlichem Erfolg.“ Es werde die Zeit kommen, „da niemand über die Probleme der Rechtsphilosophie zu urteilen versuchen werde, der nicht vergleichende Rechtswissenschaft getrieben“<sup>2)</sup>.

In den gesammelten Rechtsphilosophischen Abhandlungen Felix Dahns<sup>3)</sup> fordert ein Aufsatz „Über das Verhältnis der Rechtsphilosophie zur Philosophie und Rechtswissenschaft“ aus dem Jahre 1855 „Vergleichende Rechtsgeschichte“ als „Vorbereitung der Rechtsphilosophie“ (S. 55). In einer Kritik von Posts „Die Anfänge des Staats- und Rechtslebens. Ein Beitrag zu einer allgemeinen vergleichenden Staats- und Rechtsgeschichte 1878“ schreibt Dahn „seit 20 Jahren trägt Referent Rechtsphilosophie vor und ebensolange weist er darauf hin, daß auf vergleichender Rechtsforschung eine wissenschaftliche Rechtsphilosophie gebaut werden kann“ (S. 288). Ebenda, S. 291, „Die Rechtsvergleichung als Grundlage der Rechtsphilosophie.“

Nach Below, „Probleme der Wirtschaftsgeschichte“ (120, S. 4) erklärt Lamprecht im Lit. Zentralblatt 1900, Spalte 172, „die Vergleichung für das größte Hilfsmittel geisteswissenschaftlicher Forschung“.

<sup>1)</sup> Aus *Wissenschaft und Leben* I, 6.

<sup>2)</sup> E. Zitelmann, *Der Materialismus in der Geschichtsschreibung*, Preuß. Jahrb. 1876, S. 177 ff.

<sup>3)</sup> Bausteine IV, 1.



Einen bedeutsamen Beitrag zugleich zur Aufklärung der Genese vergleichender Methoden liefert ein Satz aus Diltheys Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften I, 25f.

„Mit diesem großen Blick der historischen Schule verband sich dann ein methodischer Fortschritt von der höchsten Bedeutung. Von der aristotelischen Schule ab hatte die Ausbildung der vergleichenden Methoden in der Biologie der Pflanzen und Tiere den Ausgangspunkt für deren Anwendung in den Geisteswissenschaften gebildet. Durch diese Methode war die antike politische Wissenschaft zur höchst entwickelten Disziplin der Geisteswissenschaften im Altertum erhoben worden. Indem nun die historische Schule die Ableitung der allgemeinen Wahrheiten in den Geisteswissenschaften durch abstraktes konstruktives Denken verwarf, wurde für sie die vergleichende Methode das einzige Verfahren, zu Wahrheiten von größerer Allgemeinheit aufzusteigen. Sie wandte dies Verfahren auf Sprache, Mythos, nationale Epik an, und die Vergleichung des römischen mit dem germanischen Recht, dessen Wissenschaft eben damals emporblühte, wurde der Ausgangspunkt für die Ausbildung derselben Methode auch auf dem Rechtsgebiet. Auch hier besteht ein interessantes Verhältnis zu dem damaligen Zustand der Biologie. Cuvier ging von einem Begriff der Kombination der Teile in einem tierischen Typus aus, welcher gestattete, aus den Resten untergegangener Tiere den Bau derselben zu rekonstruieren. Ein ähnliches Verfahren übte Niebuhr, und Franz Bopp und Jakob Grimm haben die vergleichende Methode ganz im Geist der großen Biologen auf die Sprache angewandt. Das Streben der früheren Jahre Humboldts, in das Innere der Nationen einzudringen, wurde nun endlich mit den Mitteln des vergleichenden Sprachstudiums verwirklicht. An diese Richtung hat sich dann in Frankreich der große Analytiker des Staatslebens, Tocqueville, angeschlossen: im Sinne des Aristoteles hat er Funktionen, Zusammenhang und Entwicklung der politischen Körper verfolgt. Eine einzige, ich möchte sagen morphologische Betrachtungsweise geht durch all diese Generalisationen hindurch und führte zu Begriffen von neuer Tiefe. Die allgemeinen Wahrheiten bilden nach diesem Standpunkt nicht die Grundlage der Geisteswissenschaften, sondern ihr letztes Ergebnis“ (Dilthey, Der Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften I, S. 25—26).

Da eine zusammenhängende Geschichte der vergleichenden Methode nie geschrieben wurde, stelle ich unter dankbarer Benutzung der Fachliteraturen einige für die Erkenntnis der prinzipiellen Zusammenhänge wichtige Hauptdaten zusammen. Mögen dieselben einer eingehenden Darstellung zur Vorarbeit dienen.

Das vergleichende Heranziehen von Analogien läßt sich im religionswissenschaftlichen, sprachwissenschaftlichen, historischen Schrifttum bis in die Blütezeit der humanistischen Religionsgespräche zurück verfolgen.

Im 18. Jahrhundert finden sich Anfänge einer der Vergleichung deutlich gewidmeten Literatur. Spranger<sup>1)</sup> zitierte kürzlich das Werk des Jesuiten Lafitau: *Moeurs des sauvages americains comparées aux mœurs des premiers temps* von 1724. A. Gunkel<sup>2)</sup> führt vom Beginn des 19. Jahrhunderts mehrere religionsvergleichende Schriften an, von denen nur G. Ph. Chr. Kaiser, *Biblische Theologie oder Judaismus und Christianismus nach der grammatisch-historischen Interpretationsmethode und nach einer freimütigen Stellung in die kritisch-vergleichende Universalgeschichte der Religionen und in die universale Religion 1813*, genannt sei.

<sup>1)</sup> E. Spranger, Die Kulturzyklentheorie und das Problem des Kulturverfalls. Sitzungsberichte der Berl. Akad. 1926.

<sup>2)</sup> Zum religionsgeschichtlichen Verständnis des Neuen Testaments. 1923.

Aber erst das 19. Jahrhundert bildet insbesondere im Zusammenhang mit dem vordringenden Entwicklungsgedanken Schulen der vergleichenden Geisteswissenschaften aus, welchen sich die vergleichende Erdkunde K. Ritters zugesellt. Am vollkommensten in der Sprachwissenschaft, am populärsten in der Mythologie, in den übrigen Geisteswissenschaften in sehr verschiedenem Entwicklungstempo, aber immer untereinander zusammenhängend.

1. Die vergleichende Sprachwissenschaft ist nach methodischen Anregungen der beiden Schlegel und nach dem Vorgange Wilhelm v. Humboldts (dessen Monographie über die Basken 1812 erschien), begründet durch Franz Bopps Schriftchen „Über das Konjugationssystem der Sanskritsprache in Vergleichung mit jenem der griechischen, lateinischen, persischen und germanischen Sprache“ (1816). J. Jolly macht in seiner deutschen Ausgabe von W. D. Whitneys Sprachwissenschaft (s. 3.) seine Bedeutung sehr anschaulich, indem er das „kleine Büchlein“ mit dem 1817 vierbändigen Hauptwerk Adelungs, dem „Mithridates“, vergleicht, das in einem ungeheuren Chaos von Sprachproben aus beinahe 500 Sprachen eine „allgemeine Sprachenkunde“ entwickelt, welche durch die Ignorierung zweier inzwischen eingetretener und von Bopp genial ausgewerteter Ereignisse sofort Makulatur wird: die Entdeckung des Sanskrit und die Aufdeckung des indogermanischen Sprachstammes. Jakob Grimm macht die Resultate Bopps in der deutschen Grammatik (1819) für die Germanistik fruchtbarer und stellt neben die vergleichende Grammatik die historische. Bopp zieht 1830 ff. in seiner vergleichenden Grammatik die ersten Grundzüge des neuen Gebäudes. Wilhelm v. Humboldt baut sie in seine große Sprachphilosophie ein (1836). A. F. Pott, der Begründer der vergleichenden Lautlehre, und August Schleicher (Kompendium der vergleichenden Grammatik der indog. Sprachen 1861) führen die Boppschen Forschungen fort. Georg Curtius führt sie in die klassische Altertumswissenschaft ein. H. Steinthal bereichert sie durch psychologische Methoden. Seit den 80er Jahren werden ihre Methoden durch die Junggrammatiker fortgebildet.

In einem zweiten Anlauf sprengt sie den klassischen Rahmen der Altertumswissenschaft und lehrt dieselbe „von der klassischen Zeit aus“ vorwärts und rückwärts zu schauen. Sie entdeckt die antiken Dialekte und baut die Syntax der klassischen Sprachen nach allgemeinen sprachwissenschaftlichen Prinzipien aus.

Über die programmatische Vorarbeit der Schlegels belehrt uns Scherers Grimm. In einer Rezension von A. F. Bernhardis Identitäts-philosophischer Sprachlehre schreibt August Wilhelm 1803: „Bei den Meistern des Stils ist das Gefühl für die Individualität ihrer Sprache sehr rege, allein von Grammatikern ist bis jetzt für die Charakteristik wenig geleistet worden. Die vergleichende Grammatik, eine Zusammenstellung der Sprachen nach ihren gemeinschaftlichen und unterscheidenden Zügen würde dazu ungemein behilflich sein. So müßte man das Griechische und Lateinische; die Sprachen deutschen Stammes, das Deutsche, Dänische, Schwedische und Holländische; die neulateinischen mit deutschen und anderen Einmischungen; das Provenzalische, Französische, Italienische, Spanische, Portugiesische; dann das in der Mitte liegende Englische; endlich wieder alle zusammen als eine gemeinsame Sprachfamilie nach grammatischen Übereinstimmungen und Abweichungen und deren inneren Zusammenhang vergleichen. Ebenso die orientalischen zuerst unter sich, hernach mit den okzidentalischen. Leichter ist es zwar, diesen Plan zu entwerfen, als ihn auszuführen; doch würde solchergestalt die Philologie immer mehr zur Kunst werden und auch die Ausbildung der lebenden Sprachen kunstgemäßer fortschreiten können<sup>1)</sup>.“

<sup>1)</sup> Sämtl. Werke 12, 152. Zitiert nach Wilhelm Scherer, Jakob Grimm, 2. Aufl., 1885, S. 349. Neudruck 1921, S. 285.

Besonders instruktiv aber sind die Ausführungen Scherers über Friedrich Schlegel. „... Friedrich Schlegel schrieb 1808, indem er von der Verwandtschaft der arischen Sprachen redete, die verschiedenen dafür oder dawider sprechenden Gründe erwog und auf ein entscheidendes Moment hinwies, welches die ganze Sache zur Gewißheit erhebe: ‚Jener entscheidende Punkt aber, der hier alles aufhellen wird, ist die innere Struktur der Sprachen oder die vergleichende Grammatik, welche uns ganz neue Aufschlüsse über die Genealogie der Sprachen auf ähnliche Weise geben wird, wie die vergleichende Anatomie über die höhere Naturgeschichte Licht verbreitet hat.‘ Und Jakob Grimm schrieb 1829: ‚Wird man sparsamer und fester die Verhältnisse der einzelnen Sprachen ergründen und stufenweise zu allgemeineren Vergleichen fortschreiten, so ist zu erwarten, daß bei der großen Menge unserer Forschungen offener Materialien einmal Entdeckungen zustande gebracht werden können, neben denen an Sicherheit, Neuheit und Reiz etwa nur die der vergleichenden Anatomie in der Naturgeschichte stehen.‘

Die vergleichende Anatomie ward in Paris durch Georges Cuvier um die Scheide des 18. und 19. Jahrhunderts zu einer ungeahnten Vollkommenheit geführt, um eben die Zeit, wo Paris die Augen der ganzen Welt auf sich zog und wo auch Friedrich Schlegel sich in Paris aufhielt. Was er auf dem Gebiete der Naturwissenschaft mit Augen sah, das wünschte er auf die Sprachwissenschaft übertragen, und den Begriff einer ‚vergleichenden Grammatik‘, den, soviel wir wissen, er zuerst aufstellte, hat er nach dem Muster der ‚vergleichenden Anatomie‘ geprägt.

Wir sahen im 8. und 13. Kapitel, wie Grimm erst durch Bopp und wie Bopp dann wieder durch Grimm gefördert und wie so eine wirkliche vergleichende Grammatik in dem engeren germanischen und in dem weiteren arischen Gebiete begründet wurde. Wir sahen, wie Grimm die Lautgesetze entdeckte, auf welche dann Bopp und Pott die Wortvergleiche der arischen Sprachen stützten.

Die vergleichende Methode blieb aber bei Grimm nicht auf die Sprache beschränkt. Vergleichung aller germanischen Völker auf jedem Lebensgebiete war der Kunstgriff, wenn man es so nennen darf, den er durchgängig anwandte. Vergleichung öffentlicher Einrichtungen überlieferter Satzungen, symbolischer Handlungen bei allen Germanen waltet in den Rechtsaltertümern. Vergleichung der skandinavischen Mythologie mit den Resten des sonstigen germanischen Heidentums war die Seele der Mythologie. Der Stil der ursprünglichen Poesie ergab sich, wie die Edition von ‚Andreas‘ und ‚Elene‘ zeigte, aus der Vergleichung der angelsächsischen und nordischen alliterierenden Gedichte, wozu der altsächsische Heliand und die wenigen althochdeutschen Trümmer hinzutraten. Im deutschen Wörterbuche war es selbstverständlich, daß die ursprünglichen Bedeutungen, die an der Spitze stehen mußten, durch die ältere deutsche Sprache und innerhalb dieser durch weitere Vergleichung ermittelt wurden. Vergleichung bildet so die Grundlage der geschichtlichen Betrachtung...“<sup>1)</sup>

2. Von der Sprachwissenschaft wanderte die vergleichende Methode zur Mythologie und Religionswissenschaft hinüber. Ihr Begründer ist Jakob Grimm. An die Stelle wilder Etymologien werden die von ihm entdeckten Sprachgesetze philologische Grundlage der Mythenforschung. So wird allerdings auch die krisenhafte Geschichte derselben mit der krisenhaften Entwicklung der Etymologie verknüpft.

Man kann in der Geschichte der mythologischen Forschung deutlich einige Etappen unterscheiden. Am Anfang steht Jakob Grimm. Die zweite Etappe bezeichnet Max Müller. Wie die Entwicklung der vergleichenden Sprachwissenschaft mit der Entdeckung des Sanskrit zusammenhängt, so die der vergleichenden Religionswissenschaft mit dem Bekanntwerden des Rigveda. Hier glaubte man die Anfänge der Religionsbildung greifen zu können. Hier suchte man den Schlüssel zu den Mythen aller indogermanischen Völker.

<sup>1)</sup> W. Scherer a. a. O., S. 326 f. bzw. Neudruck S. 266 f.



Grundlegend für Müllers Methode war sein Essai über „Vergleichende Mythologie“ (Essais 1856). Die dritte Etappe bezeichnet „Die Herabkunft des Feuers und des Göttertranks“ von Ad. Kuhn, dem „zweiten Begründer der vergleichenden Mythologie“. Durch ihn wird dieselbe aufs neue eng mit der vergleichenden Sprachforschung verknüpft, die damals ihre erste Krise durchmachte.

Daneben tritt ein neuer Faktor in die Entwicklung: der Einfluß der Volkskunde. Otfried Müller verglich in den Prolegomena 1825 die antiken Mythen noch nicht mit denen anderer Völker, denn Bopps vergleichende Grammatik erschien erst im Lauf der dreißiger Jahre. Aber er ging auf die griechische Volkssage zurück. Hier wirkte das Vorbild Grimms. Neben ihm ward W. Schwartz, „Der heutige Volksglaube und das alte Heidentum“ 1849 der Lehrer der sog. „niedereren Mythologie“, einer der Begründer der anthropologischen Mythenforschungen. Und mit Mannhardts German. Mythol. 1858 vollzieht sich die Erweiterung des volkskundlichen Horizontes von Sage und Märgen auf Sitte und Brauch. Otto Jahn, „Der Aberglaube des bösen Blicks“, erschien 1854.

Schließlich tritt zur Volkskunde die Völkerkunde und Anthropologie. Und mit ihr ein Einschlag des englischen Positivismus. Beide Wissenschaften verschmelzen zur Folkloristik. Das Wort Folklore ist 1846 von Thoms vorgeschlagen worden, und 1878 entsteht die Folklore Society.

Th. Waitz, „Anthropologie der Naturvölker“ beginnt 1859 zu erscheinen, ebenso die von M. Lazarus und H. Steinthal begründete Zeitschrift für Völkerpsychologie und Sprachwissenschaft. Der Begründer der neueren Völkerkunde in Deutschland Ad. Bastian entwickelt in diesen Jahren seinen „Elementargedanken“, der „Mensch in der Geschichte“ 1860, „Das Beständige in den Menschenrassen“ 1868, Beiträge zur vergleichenden Mythologie 1868.

E. B. Tylor, „Researches into the early history of mankind“ 1865, deutsch 1867, Primitive culture 1871, deutsch als: Anfänge der Kultur 1871. Lubbock, Prehistoric Times 1865, deutsch 1872; The Origine of civilisation 1870, deutsch 1875. Andrew Lang, Custom and Mythe, 1884.

In den Forschungen Hermann Useners, Erwin Rohdes und Albrecht Dieterichs einerseits, Wundts Völkerpsychologie andererseits findet diese Bewegung ihren Abschluß.

Vgl. dazu insbesondere O. Gruppe, Geschichte der klassischen Mythologie und Religionsgeschichte 1921 und Art. Religionsgeschichte und religionsgeschichtliche Schule in „Religion in Geschichte und Gegenwart“ IV. Dazu die ausgezeichnete Eingruppierung des großen mythologischen Sondergängers J. J. Bachofen in die allgemeine geistesgeschichtliche Entwicklung in A. Baeumlers Einleitung zu M. Schröters Bachofenausgabe „Der Mythos von Orient und Okzident. Eine Metaphysik der alten Welt“ 1926.

3. Daneben entwickelt sich von ganz ähnlichen Faktoren gespeist eine vergleichende Rechtswissenschaft. „Das Erbrecht in weltgeschichtlicher Entwicklung“ von Ed. Gans 1823 gehört noch einer älteren Phase an. Der Satz von Thibaut, den Gans seinem Werke vorausschickte und an dem schon Savigny Anstoß nahm: „Zehn geistvolle Vorlesungen über die Rechtsverfassung der Perser und Chinesen würden in unsern Studirenden mehr wahren juristischen Sinn wecken als hundert über die jämmerlichen Puschereien, denen die Intestaterbfolge von Augustus bis Justinianus unterlag“, blieb allerdings weiter und eigentlich für alle Fächer das Schiboleth der Freunde und Gegner der vergleichenden Methode. Er verstieß ebenso gegen die philologisch-historische Gesinnung wie gegen die klassisch-philologische.

Dennoch kam die vergleichende Methode auch den humanistischen Verächtern des außermediterraneischen Kulturkreises zugute, indem sie half, in den 70er Jahren die Scheidewand zwischen griechischem und römischem Recht niederzulegen.

<sup>1)</sup> Zivilistische Abhandlungen S. 433. Vgl. dazu Savigny, „Vom Beruf unserer Zeit für Gesetzgebung und Rechtswissenschaft“, Neudruck 1892, S. 102.



1878 erhielt die vergleichende Rechtswissenschaft ihre eigene Zeitschrift, herausgegeben von Franz Bernhöft, Georg Cohn und später J. Kohler. Dieselbe stellte ihr die Aufgabe zu lehren: „wie Völker gemeinsamer Abstammung die überkommenen Rechtsbegriffe selbständig ausarbeiten, wie ein Volk die Institute eines andern übernimmt und seinen eigenen Anschauungen gemäß umformt, wie endlich auch ohne jede tatsächliche Verbindung die Rechtssysteme verschiedener Nationen sich nach gemeinsamen Entwicklungsgesetzen fortbilden<sup>1)</sup>.“

Das entsprach genau den Programmen der vergleichenden Sprach- und Religionswissenschaft, und ebenfalls wie dort trat das ethnologische Moment dazu, das von nun ab ein Hauptthema der vergleichenden Rechtswissenschaft geblieben ist.

4. Es liegt in der Natur der Sache, daß auf diesem ethnologischen und vorgeschichtlichen Felde vergleichende Rechts-, Gesellschafts- und Wirtschaftsgeschichte sich eng berührten. Zwei meisterhafte Essais unterrichten über deren Schicksale: Hermann Useners Vortrag über vergleichende Sitten- und Rechtsgeschichte (1893)<sup>2)</sup> und die vernichtende Kritik, die Georg v. Below unter dem Titel: „Das kurze Leben einer vielgenannten Theorie (1903) neuerdings seinen „Problemen der Wirtschaftsgeschichte“ (1920)<sup>3)</sup> vorausgeschickt hat. Hier lernen wir zugleich die Grenzen des Vergleichens kennen.

Der Belowsche Aufsatz verfolgt zunächst den glänzenden Aufstieg der vergleichenden Lehre vom Ureigentum. Georg Hanssen hatte in Arbeiten der 60er Jahre seine Auffassung des Agrarwesens der deutschen Vorzeit ganz wesentlich durch die Analogie späterer dänischer Verhältnisse erhärtet.

1844 zog H. v. Sybels „Entstehung des deutschen Königtums“ Schilderung afghanischer, hochschottischer und anderer fremdvölkischer Verhältnisse energisch heran.

Nicht minder bezog sich G. L. v. Maurer in der Einleitung zur Geschichte der Mark-, Hof-, Dorf- und Stadtverfassung vielfach auf slawische, albanesische, ungarische, asiatische, afrikanische, amerikanische Zustände.

Dann schien Georg Hanssen im Jahre 63 eine Entdeckung zu glücken, in „Gehöferschaften im Regierungsbezirk Trier“ glaubte er Reste des deutschen Urzustandes zu finden: Gemeineigentum am Ackerland.

Roscher, der schon 1858 die „Landwirtschaft der ältesten Deutschen“ durch sibirische Verhältnisse erläutert hatte, griff in den vielen Auflagen seiner Nationalökonomie des Ackerbaus 1859 ff. die Hanssensche Hypothese auf und verstärkte sie durch immer neu gefundene Analogien. Dabei schenkte er besondere Rücksicht dem russischen „Mir“, eine Feldgemeinschaft der russischen Bauern, die von Haxthausen in seinen Studien 1847—1852 entdeckt hatte. 1872 vermehrte der Engländer Harry Main diese Analogien sehr wesentlich durch indische Beispiele. Am Fuße des Himalaya und an den Ufern des Ganges glaubt er Einrichtungen wiederzufinden, die ihm denen des alten Germanien ähnlich zu sein schienen. In einem zweiten Werk „lectures on the early History of Institutions“ 1875 spricht er vom Kollektiveigentum aller Vorzeit als einem gesicherten wissenschaftlichen Resultat.

Dasselbe Ergebnis hatte schon 1874 der Belgier E. de Laveleye in seinem Buch: *De la propriété et de ses formes primitives*, das der Leipziger Nationalökonom Karl Bücher in mehreren deutschen Auflagen, als das Ureigentum weiter ausgestaltete, 1879 ff. verkündet. „Wenn man . . . diese Einrichtung unter allen Himmelsstrichen und allen Rassen wiederfindet, so kann man darin eine notwendige Entwicklungsphase der Gesellschaft und eine Art von Universalgesetz erblicken, welches in der Bewegung der Grundeigentumsformen vorwaltet.“

<sup>1)</sup> I. Bd., S. 36. Zit. nach G. v. Below, „Probleme der Wirtschaftsgesch.“ S. 3.

<sup>2)</sup> Vorträge und Aufsätze 1907, S. 103 ff.

<sup>3)</sup> Materialreich ergänzt durch „Die vergleichende Methode“ (Historische Vierteljahrsschrift 1922/23, S. 129 ff. Beide Arbeiten sind hier dankbar benutzt.

Seitdem wurde die Lehre vom Ureigentum wissenschaftlicher Gemeinbesitz. Brunner spricht von ihr als einem Ergebnis der vergleichenden Rechtswissenschaft 1887. R. Schröder spricht im selben Jahre von den drei Stadien, welche die Entwicklung des Grundeigentums erfahrungsgemäß durchzumachen pflegt und bestärkt wurde diese öffentliche Meinung durch die einflußreichen Forschungen Morgans.

Die vergleichende Methode stand auf der Höhe ihres Erfolges. Nun begann der Abstieg.

Zunächst zeigte J. v. Keusler, daß der russische „Mir“ nichts Ursprüngliches, sondern eine neuzeitliche Bildung sei, unter dem Drucke der Leibeigenschaft und der Kopfsteuer seit dem 16. Jahrhundert entstanden.

Die Freunde des Ureigentums gaben sehr langsam nach, heute besteht, nach Below, unter den Gelehrten kein Zweifel, daß der russische „Mir“ eine neuzeitliche Bildung ist.

Dasselbe aber wies Lamprecht in den 80er Jahren für die Trierer Gehöferschaften nach, die etwa im 13. Jahrhundert entstanden sind. Nicht minder aber waren dies die ebenfalls als urzeitliches Institutionen verbündeten Hauberggenossenschaften des Kreises Siegen. Und selbst für Asien gelang der analoge Nachweis vielfach.

Der Artikel Feldgemeinschaft von Meitzen im Handbuch der Staatswissenschaften 1892 zeigt die Ureigentumstheorie in vollstem Rückzug. Und selbst die wenigen Beispiele für dasselbe, die Meitzen noch retten zu können glaubte, haben sich seitdem vermindert.

Insbesondere blieb die südslawische Zadruga als letztes Bollwerk. Im Jahre 1900 hat Peisker auch dieses zu Fall gebracht. „Die Entdeckung Peiskers ist für die Geschichte unserer Theorie von abschließender Bedeutung“, die Historie hatte über Vergleich und Analogie gesiegt.

Was ihr bleibt, ist die Erhellung quellenkritisch belegter historischer Fakten, der Vergleich ist Mittel, nicht Selbstzweck.

5. Und dennoch hat er gerade in unseren Tagen in erstaunlichem Maße wieder Boden gewonnen. Ein neuerer Nationalökonom Joh. Plenge, dem historischer Sinn durchaus nicht abzusprechen ist, sieht in vergleichender Wirtschaftstheorie, vergleichender Ideengeschichte und vergleichender Weltgeschichtsbetrachtung geradezu das erlösende Wort der modernen Geisteswissenschaften. Und keineswegs nur für die Erkenntnis primitiver Stufen der Menschheit<sup>1)</sup>.

Derselbe hat zugleich die Stufenlehren des Aristoteles, Dikäarch, Varro, Adam Smith, Friedrich List, Karl Marx, Bruno Hildebrand, A. Schönberg, Heinrich Schurz in vortrefflichen Auszügen als „Stammformen der vergleichenden Wirtschaftstheorie“ zusammengestellt und damit nicht nur ein wertvolles historisches Hilfsmittel zum Studium der vergleichenden Methoden geschaffen (welchem nur noch für die Antike die platonischen Stufenlehren<sup>2)</sup> und das sechste Buch Polybs, für die Neuzeit Macchiavelli und für die Gegenwart die Entwicklungslehre Karl Büchers einzufügen wäre), sondern zugleich den ungebrochenen Einfluß dieser antiken Schemen erneut anschaulich gemacht, insbesondere der aristotelischen, an welche Roschers Politik unmittelbar angeknüpft hat. Gedenkt man daneben des zunehmenden Einflusses Friedrich Lists<sup>3)</sup> und der Tatsache, daß der erste lebende Verfassungshistoriker Otto Hintze an einem vorsichtig formulierten Programm der Vergleichung festhält, ebenso wie Hatschek, zieht man zugleich das Ausland heran, Freeman<sup>4)</sup>, Kjellen, dann die kulturgeschicht-

<sup>1)</sup> J. Plenge, Die Stammformen der vergleichenden Wirtschaftstheorie (Staatswissenschaftliche Musterbücher I, 1919), Geleitwort.

<sup>2)</sup> Salin, Platon und die griechische Utopie, 1921.

<sup>3)</sup> Derselbe, Zu Methode und Aufgabe der Wirtschaftsgeschichte (Schmollers Jahrbuch, 45. Jahrg., 2. Heft) 1921, und Geschichte der Volkswirtschaftslehre 1923.

<sup>4)</sup> Comparative Politics 1873.

lichen Studien Vedels<sup>1)</sup> und die dort blühende vergleichende Literaturforschung<sup>2)</sup>, so kann von einer endgültigen Niederlage der vergleichenden Methode kaum die Rede sein. Die ganze neuerliche Bewegung aber gipfelt in dem nach der Ablehnung, die Lamprecht erfahren hat, fast unerhörtem Erfolge Spenglers und verwandter „Kulturzyklentheorien“.

Von ihnen wendet sich der Blick zugleich auf andere Theorien zurück, welche diesen Erfolg vorbereiteten. Erst kürzlich hat Eduard Spranger<sup>3)</sup> wieder die Aufmerksamkeit auf die Genese der geschichtsphilosophischen Denkweise gelenkt, welche Wilamowitz, Dilthey, Eduard Meyer, Rob. Pöhlmann zu größtem historiographischen Einflusse geführt haben. Dieselbe betrachtet die Geschichte der Menschheit nicht mehr wie Kirche, Humanismus und Aufklärung als zusammenhängende Linie, sondern, wie in schärfster Ausprägung Spengler zeigt, als ein Nebeneinander oder Nacheinander geschlossener kultureller Entwicklungsläufe, deren jeder in sich eine Reihe notwendiger Entwicklungsstufen vollendet. Wilamowitz hat schon 1881 von der griechischen Barockzeit gesprochen, 1897 hält er seine Rede über Weltperioden. Dilthey wendet 1883 das Comtesche Drei-Stadiengesetz auf die alten wie auf die neuen Völker an, Eduard Meyer periodisiert 1893 und 1895 die griechische Geschichte in griechisches Altertum, Mittelalter und Neuzeit. 1872 hat Bergks Griechische Literaturgeschichte diese Begriffe bereits vorausgenommen. Aber schon 1835 stellt nach Belows Nachweis Heinrich Leo in seinem Lehrbuch der Universalgeschichte die griechische Geschichte unter den Überschriften: Griechenlands Altertum, Mittelalter, spätere Zeit dar. Auch Welckers Götterlehre<sup>4)</sup> spricht in der Einleitung des 2. Bandes von einem griechischen Mittelalter und in G. G. Gervinus Einleitung in die Geschichte des 19. Jahrhunderts lesen wir verschlungen mit universalhistorischen Anschauungen ganz aristotelisch:

„Die Geschichte der europäischen Staaten christlicher Zeit bildet ein gemeinsames Ganzes, wie im Altertume die Geschichte der Staatengruppe der griechischen Halbinsel und ihrer Pflanzstädte. In beiden Zeiten offenbart sich in dem Verlaufe der inneren Entwicklung der Staaten einerlei Ordnung und ein gleiches Gesetz. Und dieses Gesetz ist dasselbe, das sich wieder ganz im großen in der Geschichte der Menschheit selber beobachten läßt. Von den despotischen Staatsordnungen des Orients zu den aristokratischen, auf Sklaverei und Leibeigenschaft gegründeten Staaten des Altertums und des Mittelalters und von da zu der neueren noch im Gange begriffenen Staatenbildung ist ein regelmäßiger Fortschritt zu gewahren von der geistigen und bürgerlichen Freiheit der einzelnen zu der der mehreren und der vielen. Wo aber die Staaten ihren Lebenslauf ganz vollendet haben, da beobachtet man dann wieder, von dem Höhepunkte dieser aufsteigenden Linie der Entwicklung abwärts, ein Zurückgehen der Bildung, der Freiheit und Macht von den vielen zu den wenigen und einzelnen. Dieses Gesetz ist es, das sich in jedem Teile der Geschichte, in jedem vollkommeneren Einzelstaate vorfindet, und so auch in den zusammengesetzten Gruppen, die wir bezeichnet haben“<sup>5)</sup>.

Von kaum zu bezweifelndem Einfluß auf die weitere Entwicklung dieser Gedanken waren aber Ausführungen K. W. Nitzschs von 1882:

„In dem normalen Entwicklungsgange der alten und modernen Völker treten uns drei Perioden entgegen: eine solche des Ackerbaues und der Naturalwirtschaft, eine zweite, in welcher sich neben dem Ackerbau die Interessen des Verkehrs und der Geld-

<sup>1)</sup> Mittelalterliche Kulturideale (Aus Natur und Geisteswelt 1910).

<sup>2)</sup> Vgl. D. Lit. Z. 1914, Nr. 49, Finsler über Chadwick The heroic age und daselbst, 1. Juli 1916, Waser über Drerups Homer.

<sup>3)</sup> Die Kulturzyklentheorie und das Problem des Kulturverfalls. Sitzungber. d. Preuß. Akad. d. Wiss. 1926.

<sup>4)</sup> 1857—1863.

<sup>5)</sup> G. G. Gervinus, Einleitung in die Geschichte des 19. Jahrhunderts, 4. Aufl., 1864, S. 13 (1. Aufl. 1852).



wirtschaft erheben, eine dritte, in welcher diese Interessen das Übergewicht über diejenigen der bauerlichen Kultur gewonnen haben.

In jener ersten Periode steht das geistige Leben wesentlich unter dem Einfluß der religiösen Vorstellungen, die gesellschaftliche Bildung ist eine vorherrschend aristokratische und kriegerische; in der zweiten entwickelt sich neben der religiösen eine intellektuelle, neben der aristokratischen eine städtische, neben der kriegerischen eine industrielle Kultur; in den dritten überwiegt die intellektuelle Bildung mit entschiedener Hinneigung zum Kosmopolitismus und zur Universalmonarchie.

10 In der deutschen Geschichte kommt dieser natürliche Entwicklungsgang keineswegs so rein und ungestört zur Erscheinung, wie bei anderen Völkern, den Hellenen, Italikern, ja selbst wie bei den Franzosen und Engländern. Es läßt sich dies bei einem Gebiet mit überall geöffneten Landesgrenzen und in der Mitte des europäischen Staatensystems nicht anders erwarten. Kein Land des europäischen Kontinents stand fremden Einflüssen in gleicher Weise offen wie Deutschland; bei keinem war daher der Gang der wirtschaftlichen und damit der politischen Entwicklung so sehr vom Ausland abhängig, wie im kontinentalen Mitteleuropa<sup>(1)</sup>.

20 Wo ist der Ursprung dieser Kulturzyklentheorien zu suchen? Uralte Mythen vom Weltenjahr nehmen sie voraus, auch der Vergleich historischer Verläufe ist schon antik. Die antike Lehre vom Kreislauf der Verfassungen haben wir schon erwähnt. Die klassische Darstellung der Kulturzyklentheorie findet Spranger bei Giambattista Vico<sup>2)</sup>. Alle Völker durchlaufen nach ewigen Gesetzen ein Zeitalter der Götter, der Heroen, der Menschen. Aber Vico bleibt vergessen. Der Schotte A. Ferguson ent- 30 wirft 1766 eine erste anthropologische Kulturstufenlehre und wirkt mit ihr auch auf Deutschland. Aber auch bei uns sind Keime einer Kreislauflehre zu entdecken. Bei Herder, bei Hegel, in Goethes „Geistesepochen“, in Friedrich Schlegels Auffassung der griechischen Literaturgeschichte, als Kreislauf einer organischen Entwicklung, in Schellings Weltaltern und mehrfach in dessen Nachfolge, so in Ernst von Lasaulxs „Neuem Versuch einer alten auf die Wahrheit der Tatsachen begründeten Philosophie der Geschichte“ (1856), an den Jakob Burckhardts „Weltgeschichtliche 40 Betrachtungen“ neu erinnert haben. Die moderne Kulturzyklentheorie ist also „nicht allein aus dem Positivismus und der empirischen Biologie geboren worden, sondern hängt mit dem mystisch-spekulativen Untergründen des deutschen historischen Denkens der klassischen und romantischen Epoche tief zusammen“. Aber sie kehrt nach dieser ersten spekulativen Phase auf den Boden der Tatsachenforschung in der interessanten Epoche wieder, die Spranger als „die Zeit der Infiltration des französisch-englischen Positivismus bezeichnen“ möchte. Diese aber beginne nicht erst mit Buckle, sondern schon in der vierziger Jahren. Ihr erster Hauptvermittler sei Lorenz v. Stein. Nach ihm Wilhelm Roscher, den ich allerdings auch auf Grund des von Spranger aufgeführten Materials weit eher als typischen Vertreter der „vorpositivistischen 50 Naturgeschichte“ denn als Vermittler, wenn immer nur „inhaltlicher, nämlich gesellschafts- und wirtschaftsgeschichtlicher Interessen“ des Positivismus ansprechen möchte. 1849 nimmt er die Zyklenlehre der Wirtschaft voraus, die dann Eduard Meyer neu ausgebaut hat. Weit eher scheint die von Spranger erwähnte Griechische Geschichte von Friedegar Mone spezifisch positivistische Einschlüsse in ihrem spekulativen Methodensynkretismus aufzuweisen.

Dann setzt die Bewegung der sechziger Jahre ein, deren Kräfte schließlich in die geschichtlichen Theorien Lamprechts, Breysings, Spenglers einmünden. Daß

<sup>1)</sup> K. W. Nitzsch, Geschichte des deutschen Volkes bis zum Ausgang der Ottonen. Herausgeg. von Georg Matthäi. Leipzig 1892, S. 447.

<sup>2)</sup> Dessen „Neue Wissenschaft über die gemeinschaftliche Natur der Völker“ soeben E. Auerbach in vortrefflicher Übersetzung (gekürzt) neu zugänglich gemacht hat (1925).



Spranger auf deren nähere Charakteristik verzichtet ist um so bedauerlicher, als schon die Nennung einiger zwanzig Namen zum Hinweis darauf genügt, welche verwickelte wissenschaftsgeschichtliche und systematische Probleme hier noch der näheren Bearbeitung harren. Denn in diesen Zusammenhang gehören — auch wenn wir von den allerneuesten Geschichtsphilosophien, die nach Spengler entstanden sind und aus denen allein A. Demps wertvolle und besonnene „Weltgeschichte als Tat und Gemeinschaft, Eine vergleichende Kulturphilosophie“ 1924, und Friedrich Cornelius, „Die Weltgeschichte und ihr Rhythmus“ 1925 hervorzuheben sind, absehen — außer den schon genannten Namen auch die Begründer der Völkerpsychologie Lazarus, Steinthal Bastian und nach ihnen Wundt, Vierkandt, Frobenius, eine Reihe von National-ökonom, von denen Karl Bücher schon genannt ist und mit denen im übrigen auch Robert Pöhlmann zusammenzustellen wäre, die Soziologie von Ferdinand Tönnies, Paul Barth und Müller-Lyer, die besonders einflußreiche Gruppe der Vertreter der „Menschheitswissenschaft“ Scherer, Usener, Dilthey, Erdmannsdörffer, O. Lorenz<sup>1)</sup> und nicht zuletzt die Kunsthistoriker Semper, Riegl, Schmarsow und Wölfflin. 10

II. Worin liegt die Werbekraft dieser Ideen? Man kann die geisteswissenschaftliche Bedeutung der vergleichenden Methode, dieselbe zunächst einmal auf ihre Intention hin betrachtet, nur würdigen, wenn man neben ihrem Charakter als „historischer Methode“ aufs stärkste ihre systematische Grundabsicht beachtet. 20

Blickt man auf das historische Material zurück, so ist im Laufe der Geschichte dieser Methode in sehr verschiedenem Sinne von Vergleichung gesprochen worden:

Zunächst in einem völlig elementaren. So lange Vergleichung aber nichts anderes heißt, als ein Ding neben ein anderes zu halten, um es zu erkennen, ist es unnötig, ausdrücklich von vergleichender Methode zu sprechen. In diesem weitesten Sinne steckt in allem Erkennen, das stets ein Beziehungen suchen ist, ein vergleichendes Moment. Und obzwar schon in der Stellungnahme zu diesen Elementarbegriffen weltanschauliche Gegensätze sich auszusprechen pflegen, so ist doch diese Art des Vergleichens in unserem Zusammenhang nicht problematisch. 30

Das gilt auch noch für den Fall, in dem bereits ganz schulmäßig von vergleichender Methode gesprochen wird und den Wundt<sup>2)</sup> als „individuelle“ Vergleichung bestimmt von der „generischen“ unterscheidet. Hier liegen die historischen Verdienste der vergleichenden Methoden: der Blick auf Analogien soll dem Sprach-, Mythen-, Rechtshistoriker die Augen für die Eigenart seines besonderen Stoffschärfen.

Prinzipielle Bedeutung gewinnt die vergleichende Methode aber erst, wenn sie nicht mehr auf Unterschiede, sondern auf Gemeinsamkeiten hin vergleicht, denn dann stehen wir vor einer Methode genereller Wesensforschung. 40

Somit sind also paradoxerweise gerade die wissenschaftlichen Methoden aus unserer prinzipiellen Würdigung auszuschalten, welche als die

<sup>1)</sup> Vgl. meine Einleitung in die Geisteswissenschaften.

<sup>2)</sup> Wundt, Logik III, 3. Aufl., S. 62ff.

Methoden der „vergleichenden indogermanischen Sprachwissenschaft“, der „vergleichenden Mythologie“, „vergleichenden Rechtswissenschaft“ usw. als die vergleichenden im klassischen Sinne auftraten. Dieselben nehmen eine ganz eigentümliche Mittelstellung ein. Denn wiewohl sie die einzelnen Sprachen, allerdings normaliter nur innerhalb meist des indogermanischen Stammes, auch generell vergleichen, so ruht doch ihr Hauptaugenmerk auf der Rekonstruktion genealogischer Urzustände, aus welchen dann die Besonderheiten der Sprachverzweigungen nach allgemeinen Regeln und auf Grund bestimmter historischer Daten abzuleiten sind. So lange sie somit zu historischen Erkenntnissen kommen, mag wohl ihr Weg bestimmte logische Besonderheiten haben, prinzipielle, d. h. philosophische Bedeutung hat er nicht. Dieselbe kommt ausschließlich den vergleichenden Methoden zu, welche ausdrücklich Wesenserkenntnisse prätendieren.

Das systematisch betrachtet klassischen Fälle der Vergleichung liegen demnach da vor, wo 1. z. B. religiöse Erscheinungen verglichen werden, um so das Wesen der Religion zu finden; 2. wo typische Entwicklungsgesetze der Religion gesucht werden, und 3., das ist die letzte Steigerung, wo die Absicht und Hoffnung zum Ausdruck kommt, aus diesen Entwicklungsgesetzen schließlich normative Aufschlüsse zu gewinnen. Man hat tatsächlich vergleichende Methoden selten propagiert, ohne die Hoffnung zu hegen, dabei auf Gesetzmäßigkeiten zu stoßen, welche mehr bedeuten als reine Strukturgesetze. Man sucht zum „objektiven Wesen“ vorzudringen, aber man meint Normen.

Aber gerade diese Absicht ist doch der scharfen Kritik der Historiker und Philologen begegnet. Und es wäre nicht schwer, der vernichtenden Kritik Georg v. Belows und den am genannten Ort angeführten Namen weiterer Gegner der Vergleichung noch einige hinzuzufügen. Ich hebe hervor, die Kritik, welche Georg Wissowa in „Religion und Kultus der Römer“, 2. Aufl. 1912, und die F. Graebner in seiner vortrefflichen „Methode der Ethnologie“ (1911) an derselben geübt hat, und nochmals wäre es besonders interessant, in diesem Zusammenhange die Stimme Moriz Haupts zu hören über dessen Stellung zu Sprachvergleichung, Mythenvergleichung und vergleichender Poetik Chr. Belger eingehend berichtet<sup>1)</sup> und welche in dem Satze gipfelt, die Sprachvergleichung könne wohl Wurzel und Abstammung angeben, aber durchaus nicht die Schattierung des Begriffs und den bestimmten Gebrauch, den z. B. gerade Homer davon machte.

Aber hier im Philologischen und Historischen liegt die Stärke der vergleichenden Methode nicht. Man kann auch zugeben, daß sie angesichts des Rufes, den sie genoß, erstaunlich wenig klassische Werke hervorgebracht hat. Man könnte meinen, ihr Ruhm beruhe ganz wesentlich auf der Suggestionskraft ihres Programms. Und das ist in gewissem Sinne auch ganz richtig. Ihre historische wissenschaftliche Mission, ihre Stärke und ihre Schwäche, ist aus der ewigen Spannung des Besonderen und des Allgemeinen zu verstehen. Ihre Schwäche:

<sup>1)</sup> Moriz Haupt als akademischer Lehrer 1879, S. 99ff.

aus dem unverbrüchlichen Recht der Historie, den Finger auf die Besonderheit aller Erscheinungen zu legen; ihre Stärke: aus der Reflexion, daß diese historischen Erscheinungen zusammenfassende und generelle Namen tragen. Und infolgedessen in irgendeinem Grade Gemeinsames enthalten müssen. Die vergleichenden Methoden sind legitim nur im Rahmen der systematischen und theoretischen Geisteswissenschaften.

Im Rahmen der letzteren aber ist ein feiner Unterschied zu machen zwischen Konstruktionen und Generalisationen, welche historische und philologische Fehler implizieren, und solchen, welche bewußt von ganz bestimmten Seiten und Momenten der historischen Wirklichkeit abstrahieren, weil eine andere Seite derselben sie mehr interessiert. Treitschke hat gelegentlich sehr richtig bemerkt: bei der Geschichte der Chemie liege der Ton auf Chemie, nicht auf Geschichte. Er hat damit an einem besonders ausgeprägten Beispiel auch den Unterschied zwischen Historiographie im engeren Sinne und zwischen den historiographischen Teildisziplinen der systematischen und theoretischen Geisteswissenschaften bezeichnet. Auch Friedrich Meinecke hat einmal in seiner Charakteristik Theodor Ludwigs<sup>1)</sup> diesen Punkt berührt:

„Gerade der allgemeine Historiker hat es schwerer als der Rechts- und Wirtschaftshistoriker, solche vasten Materien geistig zu formen, weil er sich nicht auf einige wohl durchgebildete Kategorien beschränken will, sondern die Fülle der Anschauung oder trockener gesagt, das persönliche und sachliche Detail stärker auf sich wirken läßt, weil er Dinge in ihm sieht, deren Erkenntniswert er wohl fühlt, die er nur nicht gleich in Kategorien fassen kann. Dies eben ist es nicht zum geringsten, was den Weg des allgemeinen Historikers von heutzutage so erschwert. Er kann, wie es Ludwig getan hat, außerordentlich viel lernen von den mehr systematisch vorgebildeten Historikern des Rechts, der Wirtschaft usw., aber er wird sich — und auch das hat Ludwig getan — ihnen nicht ganz und gar hingeben können, sondern nach dem schwereren und höheren Ziele streben, Fülle der Anschauung mit Allgemeinheit der Anschauung zu verbinden.“

Dieser Unterschied der allgemeinen Historie und der Fachhistorie beruht aber nicht mehr auf kritischer Ungenauigkeit, sondern auf zwei verschiedenen Interesserrichtungen. Man kann sich, liest man etwa die Auseinandersetzungen zwischen Karl Bücher und Eduard Meyer, insbesondere die große Anmerkung des letzteren (Kleine Schriften, 1910, S. 85 ff.), des Eindrucks nicht erwehren, als spielte, über die kritisch-historischen Fragen hinaus, der Gegensatz der beiden Einstellungen hier eine ganz außerordentliche Rolle. Auch gegen Werner Sombart wird an dieser Stelle der Vorwurf erhoben, er prätendiere eine prinzipielle Unterscheidung von Wirtschaftsgeschichte und Wirtschaftstheorie. Dieser Unterscheidung ist prinzipiell ganz im Sinne Sombarts zuzustimmen. Nur dürfte in der besonderen historischen Anwendung derselben auf das Mittelalter sein Kritiker v. Below im Recht gewesen sein. Dasselbe gilt für manche Kritik, die von universalhistorischem

<sup>1)</sup> Preußen und Deutschland 1918, S. 459.

Standpunkt aus an Darstellungen spezifisch isolierender und vergleichender Geschichtsbetrachtungen, sei es Breysigs, sei es Lamprechts, sei es Spenglers, geübt wurde. Es ist selbstverständlich richtig, daß etwa das germanische Königtum sich unter universalhistorischen Bedingungen entwickelt hat, welche andere waren, als die unter denen analoge Erscheinungen anderer „nationaler“ Verläufe standen. Und trotzdem könnte es sein, daß, abgesehen von unzweideutigen historischen Irrtümern unter theoretisch vergleichenden Gesichtspunkten, dasselbe Momente in sich schlosse, welches Vergleiche sehr wohl erlaubte. Jedenfalls wird man der positiven Leistung dieser Autoren am ehesten gerecht, wenn man sie auch als soziologische Typologen würdigt. Auch mancher Konflikt Alois Riegls oder Wölfflins erledigt sich, wenn man auf die ausgesprochen kunsttheoretische Ader dieser stark philosophischen Köpfe reflektiert.

In praxi kommt hier natürlich alles auf den Erfolg an, und deshalb ist der wissenschaftliche Rang der hier genannten Autoren auch ein verschieden hoher. Denn die Auseinandersetzung mit der historischen Wirklichkeit wird immer unvermeidlich bleiben. Und deshalb ist auch eine generelle Würdigung neuerer typologischer, transzendental-philosophischer und phänomenologischer Methoden auf das äußerste erschwert, so lange sich dieselben noch nicht reich auf historische Stoffe anwandten und an diesen dann bewährten.

In Erdmannsdörffers' „Zeitalter der Novelle in Hellas“ lesen wir:

„Die Forderung einer vergleichenden Behandlung der Geschichte ist eine längst gestellte. Ich will mir selber gleichsam zur Ermutigung und Warnung ein schönes Wort Schillers an diese Stelle setzen:

„Die Beglaubigung des philosophischen Verstandes (zur philosophischen Behandlung der Geschichte) liegt in der Gleichförmigkeit und unveränderlichen Einheit der Naturgesetze und des menschlichen Gemütes, welche Einheit Ursache ist, daß die Ereignisse des entferntesten Altertums, unter dem Zusammenfluß ähnlicher Umstände von außen, in den neuesten Zeitläuften wiederkehren; daß also von den neuesten Erscheinungen, die im Kreis unserer Beobachtung liegen, auf diejenigen, welche sich in geschichtslose Zeiten verlieren, rückwärts ein Schluß gezogen und einiges Licht verbreitet werden kann. Die Methode nach der Analogie zu schließen ist, wie überall, so auch in der Geschichte, ein mächtiges Hilfsmittel; aber sie muß durch einen erheblichen Zweck gerechtfertigt und mit ebensoviel Vorsicht als Beurteilung in Ausübung gebracht werden“<sup>1)</sup>.

So ist die vergleichende Methode die Methode der empirischen theoretischen Geisteswissenschaften geworden. „Wer das innere Wesen des Rechts, der Sitte, der Sprache, der Religion, der Kunst, des wirtschaftlichen und staatlichen Lebens theoretisch verstehen will, für den gibt es keinen besseren Weg als den, die Entwicklung dieser Kulturerscheinungen in den verschiedenen Kulturkreisen vergleichend zu ver-

<sup>1)</sup> Bernhard Erdmannsdörffer, Kleinere historische Schriften, 2. Bd. (Deutsche Bucherei 123/25), S. 6.



folgen“.<sup>1)</sup> Der Anspruch der vergleichenden Methode auf diese praktische Bedeutung reicht aber viel weiter zurück. So hat demselben schon 1836 Gervinus in einer Anzeige der Dahlmannschen Politik bemerkenswerten Ausdruck gegeben:

„Den Schreiber des folgenden Artikels fesselte das Buch, das er hier anzeigt, schon durch den Namen des Verfassers, weil ihn bewährte Schriftsteller, die ihm einmal von Interesse und Nutzen waren, mehr anzuziehen pflegen als interessante Büchertitel. Es fesselte ihn aber auch persönlich darum, weil er sich zuzeiten wohl selbst mit dem Entwurfe einer rein wissenschaftlichen Staatslehre trug, die den besten Teil seines Lebens beschäftigen sollte. Er würde für dieses Werk das Gebiet der Geschichte in seinem ganzen Umfange durchwandert und aufgenommen haben; er würde gesucht haben, aus der ungeheuren Summe der Erfahrungen, aus dem Unsteten, Flüchtigen, Wiederkehrenden, Besonderen, das Gesetzmäßige und Allgemeine festzuhalten, aus den vollendeten Völkergeschichten die unvollendete Geschichte der Menschheit zu erraten, aus dem Ganzen die Teile, wie aus den Teilen das Ganze, aus den Staaten den Staat zu erklären; er würde sich nicht gescheut haben, die Analogien der Geschichte des dichtenden und denkenden Menschen für die des Handelnden zu Hilfe zu nehmen und selbst den himmlischen Staat der Nationen, den die gläubigen Erdbewohner unbewußt und sicher konstruieren, zur Erläuterung des weltlichen, über den sie sich in Theorie und Praxis abquälen, zu benutzen. Er würde gesucht haben, das, was sich in der Entwicklung der Völker und Staaten als notwendig und naturgesetzlich herausstellt, in sein Gemälde allein aufzunehmen, um hauptsächlich damit denen zu opponieren, die im Leben oder in der Wissenschaft an dem Staate alles künsteln und an dem großen Wege der Natur ihre zwerghaften Wegweiser aufstellen, die nicht über den nächsten Grashalm hinwegsehen. Seine Staatslehre würde gleichbedeutend mit einer Geschichte des Staats, seine Geschichte des Staats gleichbedeutend mit einer Philosophie der Geschichte und sie würde zu einer Philosophie der Menschheit oder, was einerlei ist, des Menschen, der nötigste Grundstein geworden sein. Denn die rein wissenschaftliche Politik sollte nichts sein als eine Philosophie des politischen Teils der Geschichte, wie die Ästhetik die Philosophie der Dichtungsgeschichte sein müßte. Allein zu andern Zeiten kam ich von diesen hohen Plänen demütig zurück, weil ich einsah, daß alles, was man bisher von Wissenschaften oder Theorien mit diesen Titeln geschmückt hatte, kaum Spur der rechten Forschung geschweige irgendein Ziel gefunden hatte; daß also aller Riß und Konstruktion des aufzuführenden Gebäudes fast von der ersten Linie an begonnen werden müsse, und daß am Ende das (geschichtliche) lange noch nicht nahe genug gebracht war, um an ein solches Werk nur denken zu können. Die kindischen Versuche, die hier und da gemacht wurden, schreckten desto mehr ab, und die Forderungen der Gegenwart riefen auch immer lauter von solcherlei Unternehmungen zurück.“

Eine solche wissenschaftliche Politik ist die Dahlmannsche nicht, sondern sie ist eine praktische. Die Politik ist ihm in seiner Behandlungsart, nach seinem eigenen Ausdrucke Gesundheitslehre; in jener Behandlungsart würde sie der Physiologie entsprechen oder dem Teile derselben, der neuerdings als Geschichte des Lebens abgeteilt ist. Und daß sie eine solche wissenschaftliche Politik nicht ist, ist für uns so gut und ersprießlich, wie es, scheint mir, natürlich ist, daß sie es gar nicht werden konnte.“

So ist dasselbe bereits in der „Physiologie der Staaten“ von Constantin Frantz formuliert.

„Mit dieser Aufgabe der politischen Physiologie ist zugleich ihre Methode vorgezeichnet. Sie hat die Staaten als Wesen von eigener Art zu betrachten, die man analysiert und untereinander vergleicht, um dadurch ihre Eigenschaften, Kräfte und Einrichtungen wie die Gesetze ihrer Entwicklung zu erkennen. Die Untersuchung geht

<sup>1)</sup> Heinrich Maier, Das geschichtliche Erkennen, 1914, S. 14.

also nicht von irgendwelchem allgemeinen Begriffe aus, um sich in das Gedankending eines Normalstaates zu verlaufen, sondern sie geht von den wirklichen Staaten aus und kehrt zu denselben zurück. Sie hält sich ganz innerhalb der Erfahrung. Da es aber unmöglich ist, die fast grenzenlose Mannigfaltigkeit der tatsächlichen Erscheinungen des Staatslebens in ein Ganzes zusammenzufassen, und da es für die Staaten nicht solche Klassen, Ordnungen und Gattungen gibt, wie sie in den Naturreichen bestehen — weil die Individualität eines jeden Staates zu seinem Wesen selbst gehört —, so wird man nicht sowohl nach einem Kanon von positiven Lehren zu streben haben, als vielmehr nur nach einem Schlüssel, wodurch man befähigt wird, das eigentümliche Wesen eines jeden gegebenen Staates zu analysieren und aufzuschließen; indem man nämlich lernt, worauf es bei den verschiedenen Staaten ankomme und worauf man zu achten habe.“ C. Frantz, *Vorschule zur Physiologie der Staaten*, Kap. XI. Von der Aufgabe und Methode der politischen Physiologie 1857, S. 321f.

Und so sind es doch unverkennbar theoretische Gesichtspunkte, welche Gottfried Semper bei seinem genialen „Entwurf eines Systems einer vergleichenden Stillehre“ im Jahre 1853 bewegten, eine Schrift, welche zugleich wertvolle und Scherers oben zitierte Ausführungen ergänzende Hinweise auf die Genese der vergleichenden Methoden enthält.

„Die moderne Wissenschaft ist bestrebt, diese verlorengegangenen Beziehungen wieder aufzufinden und anstatt der früheren rein äußerlichen und mehr oder weniger willkürlichen Systeme der Beiordnung oder einer Scheinordnung ein organisches vergleichendes System zu schaffen. So geht z. B. die Chemie, die experimentellste aller Wissenschaften, jetzt weit konstruktiver vor als früher; sie trennt mit der Absicht zu vereinigen; sie sucht die Verschiedenheiten der Dinge auf mit der Absicht, sie dadurch alle zusammen auf einige wenige Elemente der Naturkräfte zurückführen zu können.

Als ich in Paris studierte, war mein gewöhnlicher Spaziergang in den jardin des plantes, und dort fühlte ich mich stets aus dem sonnigen Garten wie durch magische Gewalt in jene Räume gezogen, in denen die fossilen Überreste des Tierreiches der Vorwelt in langen Reihen zusammen mit den Skeletten und Schalen der jetzigen Schöpfung aufgestellt sind. In dieser herrlichen Sammlung, dem Werke des Baron Cuvier, findet man die Typen für alle noch so komplizierten Formen des Tierreiches, man sieht, wie die Natur in ihrem Fortschreiten trotz ihrer Abwechslung und ihres unermesslichen Reichtums doch in ihren Fundamentalformen und Motiven äußerst sparsam und ökonomisch bleibt. Dasselbe Skelett wiederholt sich fortwährend, jedoch mit unzähligen Abänderungen, welche wieder teils durch die allmähliche Entwicklung der Individuen, teils durch die Existenzbedingungen, welche sie zu erfüllen hatten, modifiziert werden. An dem einen Skelett sind einige Teile weggefallen, andere nur angedeutet, welche dagegen bei anderen Individuen in hervorragender Weise entwickelt sind.

Sollten wir bei Betrachtung des ungeheuren Reichtums der Natur und ihrer großen Mannigfaltigkeit bei aller ihrer Einfachheit nicht durch Analogie schließen dürfen, daß es sich mit den Schöpfungen unserer Hände, mit den Werken der Kunst ebenso verhalten möge? Wie die Werke der Natur, sind sie durch einige wenige Grundgedanken miteinander verknüpft, die ihren einfachsten Ausdruck in gewissen ursprünglichen Formen oder Typen haben.

Aus diesen wenigen Grundformen entsprangen und entspringen noch jetzt durch Entwicklung oder Verschmelzung eine unbegrenzte Menge von Varietäten, je nach den speziellen Erfordernissen ihrer Art, den allmählichen Fortschritten in der Erfindung sowie den verschiedensten Einwirkungen und Umständen, welche bei ihrer Entstehung maßgebend waren.

<sup>1)</sup> G. G. Gervinus, *Ges. Kleine historische Schriften* 1839: „Über Dahlmanns Politik.“ S. 595—96.

Es dürfte von Wichtigkeit sein, einige dieser Grundtypen der künstlerischen Formen zu bezeichnen und sie ihrem stufenweisen Fortschritte bis zu ihrer höchsten Entwicklung zu verfolgen. Eine solche Methode, ähnlich derjenigen, welche Baron Cuvier befolgte, auf die Kunst und speziell auf die Architektur angewandt, würde zum mindesten dazu beitragen, einen klaren Überblick über deren ganzen Bereich zu gewinnen und vielleicht sogar die Basis einer Lehre vom Stile und einer Art von Topik oder Erfindungsmethode, welche zur Erkenntnis des natürlichen Prozesses des Erfindens führen könnte, womit wir mehr erreicht haben würden, als dem großen Naturforscher im Bereiche seiner Wissenschaft vergönnt war.“ Gottfried Semper, *Kleine Schriften, Entwurf eines Systems der vergleichenden Stillehre* 1884, S. 261.

Lesen wir unter diesen Gesichtspunkten eine Würdigung, wie sie etwa Wundt im 9. Bande der *Völkerpsychologie*, S. 348, der vergleichenden und soziologischen Richtung der neueren Rechtswissenschaft in dem Sinne zuteil werden läßt, daß sie als ein Zeichen dafür anzusehen seien, daß auch in der Jurisprudenz das Bedürfnis nach einer der Wundtschen *Völkerpsychologie* vorschwebenden „psychologischen Entwicklungsgeschichte des Rechts“ sich geltend mache, nur dürfe dabei nicht übersehen werden, daß eine solche Untersuchung „der Psychologie und der Ethnologie zu ihrer Grundlegung“ bedürfe, denn bloß auf dieser vermöge sie „jene den Rechtsgedanken immanente Gesetzmäßigkeit der Entwicklung zur Geltung zu bringen, vermöge deren alles Recht trotz der ungeheuren Verschiedenheit seiner Inhalte ein in sich zusammenhängendes und darum einer letzten allgemeinen Einheit zustrebendes Ganzes“ sei, so können wir an diesen Sätzen den Übergang der objektivistischen vergleichenden Methodik in einen wenn immer völkerpsychologisch die Sachprobleme verwischenden Psychologismus auf das deutlichste erkennen. Das prinzipielle Verdienst der vergleichenden Methoden ist dies, daß sie nicht historische und auch nicht psychologische Gesetze zu gewinnen suchen, sondern Sachgesetzmöglichkeiten. Ungeachtet jeder möglichen Hilfe, welche bei deren philosophischen Durchdringung auch psychologische Gesetze zu leisten vermögen, und ungeachtet dessen, daß alle Arten geistiger Tätigkeit im Geiste wurzeln, spricht die vergleichende Religionswissenschaft, Rechtswissenschaft oder Kunstwissenschaft doch in erster Linie von Religion, Recht und Kunst als solcher und bekundet damit deutlich, daß zwischen ihrem Objektivismus und der kritischen Bearbeitung der Sachprobleme unabgebrochene Brücken liegen.

Unter diesem Aspekte sind die natürlichen Erben der vergleichenden Methoden die sog. allgemeinen Prinzipienwissenschaften geworden.

Solcher bedürfen nicht nur die Rechtswissenschaft, Staatswissenschaft, Gesellschaftsleben, Nationalökonomik und Sprachwissenschaft sondern alle Geisteswissenschaften.

Als Beispiel einer modernen religionswissenschaftlichen empirischen Prinzipienlehre sei A. Heilers „Gebet“ genannt.

Eine kritische Sichtung der psychologischen Methoden wird gesondert erscheinen.



#### IV. METHODEN, WELTANSCHAUUNGEN UND LEBENSKÄMPFE.

Eine umfassende Darstellung aller geisteswissenschaftlicher Methoden wäre Aufgabe eines eigens diesem Zweck gewidmeten Handbuches. Es mußte hier genügen, die prinzipiellen Zusammenhänge zu klären. Aber die Einzelanalysen des III. Kapitels beanspruchen exemplarischen Wert und wollen an besonderen Fällen die methodologische Grundstruktur aller geisteswissenschaftlichen Methoden überhaupt sichtbar machen. Diese aber beruht unabänderlich in ihrer durchgreifenden funktionalen Abhängigkeit von den großen weltanschaulichen Gegensätzen.

0 Mag dies Ergebnis überraschend sein, mag es unter dem Gesichtspunkte der relativistischen Gefahr bedenklich erscheinen, die behauptete weltanschauliche Durchdringung ist ein schlichtes, analytisch aufweisbares Faktum und könnte nur von Fall zu Fall und Schritt für Schritt widerlegt werden. Was wollen gefährliche Konsequenzen gegenüber so bestimmten Tatbeständen besagen? Hat die aufgewiesene Struktur der geisteswissenschaftlichen Methoden die gefürchteten relativistischen Folgen, so stellen dieselben vor allem dem Denken ein Problem. Nicht die geistesschwache Vogel-Straußpolitik, auf welche die landläufige Polemik gegen den Historismus hinausläuft, sondern intellektuelle Redlichkeit allein und eine neue systematische Konzeption können das Welt-rätsel des Historismus lösen.

Ja, eine systematische Lösung muß sich mit einer noch viel weitgehenderen Relativierung der Geisteswissenschaften vertraut machen, als wir sie bisher aufgewiesen haben.

30 I. Wir haben den Anteil der großen Weltanschauungen bisher an den Methoden dargestellt, welche innerhalb des festen Gerüsts der an sich logisch zu unterscheidenden Teildisziplinen sich auswirkten. Wir finden innerhalb einer solchen, wie z.B. der Historie, methodologische Gegensätze naturalistischer oder idealistischer Grundrichtung vor, wir sehen naturalistische, objektiv-idealistische und dualistische Theorien im Streit um die Herrschaft in den systematischen Disziplinen. Sehen wir uns nun aber diese Teildisziplinen selbst an, wie sie im Rahmen der heutigen Geisteswissenschaften sich gestaltet haben, so bemerken wir, daß auch diese wieder im Rahmen ganz bestimmter Weltanschauungen entstanden sind. Die historische Methode, so wie sie heute sich auswirkt, ist ein Produkt der Romantik. Um die systematischen Methoden hat sich die Philosophie des deutschen Idealismus und in ihrem Gefolge der dualistische Kantianismus ganz besonders verdient gemacht. Die theoretische Nationalökonomie trägt noch alle Spuren des 18. Jahrhunderts im Gesicht. Lehrreich durchkreuzt durch die Tendenzen der historisch-romantischen



Ökonomik des 19. Jahrhunderts und die naturalistischen Auswirkungen des Marxismus und der Soziologie. Die dogmatischen Disziplinen sind von vornherein getragen vom Geist eines bestimmten Glaubens, der Autorität, des Willens. Unter dem Gesichtspunkt der „Wissenschaftlichkeit“ nehmen sie eine Sonderstellung ein.

Aber eben die Zweifel an dem Rang und Anspruch dieser Disziplinen sind geeignet, zu einer vertieften Einsicht in die Struktur der Teildisziplinen überhaupt zu führen. Der formale logische Charakter dieser Grundmethoden, seine Fähigkeit, systematisch deduziert zu werden, ist als solche vom Weltanschaulichen unberührbar. Diesen logischen Charakter haben wir mit Recht wahrhaft neutral genannt. Er ist unwandelbar und liegt als solcher im unveränderlichen und weit über die Wirklichkeit hinausragenden Bereiche des Möglichen.

Aber die Verwirklichung dieser möglichen Methoden fällt, wie immer so auch hier, in den Bereich menschlichen Interessesses (im weitesten Sinne) und des Willens. Diese Disziplinen wurden garnicht als Disziplinen unter anderen Disziplinen geschaffen, ihre methodische Grundstellung wurde vielmehr jeweils konzipiert als die der maßgebenden Prinzipienwissenschaft. Und soweit sie andere Teildisziplinen bereits vorfanden, in Konkurrenz zu diesen. Die Teildisziplinen, mögen sie immer neben einander stehen, sind aus entgegengesetzten Weltanschauungen entsprungen und stehen, weil sie diesen Ursprung in ihrer Grundintention bewahren, in Rangstreitigkeiten unter einander. Die theoretischen sind die Grundwissenschaften des Positivismus, die systematischen die Grundwissenschaften des Idealismus, die historischen die des irrationalistischen objektiv-idealistischen Historismus, und mit diesem hängen auch, wie sich noch zeigen wird, die dogmatischen Disziplinen auf das engste zusammen.

So ist es nur *cum grano salis* zu verstehen, daß diese Disziplinen nebeneinander lägen. Dem reinen Rationalismus, sei er idealistischer oder positivistischer Art, sind die historischen Disziplinen, wie oft bezeugt, viel zu gleichgültig, als daß dieselben unter seiner Vorherrschaft je blühen könnten. Sie können ihn etwas „Neues“ und „Wesentliches“ schlechterdings nicht lehren, da doch die Frage nach dem „Wesen“ des Rechts, der Kunst, der Religion usw. bei ihnen bereits aus dem System beantwortet wird und das Verhältnis zur Geschichte ganz konsequent dahin bestimmt ist, daß ohne die Idee der Kulturgebiete, wie das System sie entwickelt, Rechtsgeschichte oder Rechtstheorie garnicht getrieben werden könnte. Und was könnte ähnlich diesem Standpunkt der Vergleich verschiedener Rechtsentwicklungen wesentliches bieten? Und wie könnte in ihm eine dogmatische Disziplin eine andere als eine sekundäre Rolle spielen?

Umgekehrt, wer das „Wesen des Rechts, der Sitte, der Sprache, der Religion, der Kunst, des wirtschaftlichen und staatlichen Lebens theore-

tisch“ am besten verstehen lehrt, indem er „die Entwicklung dieser Kulturerscheinungen in den verschiedenen Kulturkreisen vergleichend verfolgt“<sup>1)</sup>, dem wird die idealistische Systematik eben nicht Genüge tun, wie denn auch Savigny, Ranke, Grimm<sup>2)</sup>, der logischen Grammatik, der logischen Poetik, der naturrechtlichen Staatstheorie deutlich genug abgesagt haben. Die Blüte unserer historischen Wissenschaften beruhte auf der Liebe zum Individuellen, und dieser Vorliebe entspricht negativ ein niederer Rang des Theoretischen, nicht Tatsachen also, sondern Vorlieben sind es demnach wieder, welche die Arbeit des Erkennens an den Tatsachen letztlich dirigieren.

Die großen weltanschaulichen Gegensätze beherrschen also nicht nur die interdisziplinären Methoden in ihrem Anspruch auf wesentliche Aussagen, sie bestimmen in genau demselben Sinne auch die Rolle, welche die Teildisziplinen selbst im Gesamtfach bzw. in deren geistesphilosophischem Inbegriff spielen. Denn diese Teildisziplinen verkörpern nichts anders als besonders verfestigte und im Umkreis methodologischer Möglichkeiten besonders markante Stellen einnehmende Methoden. Geschaffen wurden diese Methoden um ihres „Wesentlichen“ bietenden Ertrages willen, d. h. immer aus weltanschaulichen Impulsen. Dies ist der Nerv ihres Entstehens. Erhalten konnten sie sich, weil hinter jeder eine unaufhebbare weltanschauliche Tendenz steht, welche jeweils am Stoffe fruchtbar wurde in einem Maße, daß auch die Gegenpartei ihre Resultate nicht entbehren konnte. Die besondere Aufgabe der „Grundlegung“ hat deshalb im Rahmen der oben entworfenen logischen Systematik keinen festen Ort gehabt, weil ihre Funktion im Auf und Ab siegreicher Tendenzen zwischen den verschiedenen Disziplinen wandert.

II. Aber noch tiefer und noch gefährlicher greifen „Weltanschauungen“ in die Substanz der Geisteswissenschaften ein. Im § 5 des I. Kapitels haben wir eine Skala steigender und sinkender Abstraktion aufgestellt, eine „Pyramide“, an deren Spitze die philosophischen Systeme standen, dann in wachsender Konkretion die besonderen Fachphilosophien, die Prinzipienwissenschaften und Methodologien und unten in breiter Ausdehnung die lebendigen methodischen Verfahrensweisen selbst. Das illustrierende Beispiel bot der Hinweis darauf, daß Taines Werke die naturalistische Milieutheorie nicht nur programmatisch verkünden, sondern zugleich durch die Tat gestaltend anwenden.

Durch die Tat? Diese wissenschaftlichen Anwendungen stellen noch längst nicht die wahre Basis dieser Pyramide dar, denn unterhalb ihrer liegt das geistige Leben selbst, und dieses ist nicht minder welt-

<sup>1)</sup> Heinrich Maier S. o. S. 103.

<sup>2)</sup> S. u. die Zitate auf S. 116.

anschauungsdurchdrungen wie die geisteswissenschaftliche Methodik. Wir haben darüber schon mehrfach reflektiert, nun gilt es ausdrücklich, einige Konsequenzen dazu zu ziehen.

Auch dieses geistige Leben könnte man wieder gliedern nach Stufen einer Sphäre schöpferischer Maximen und Intuitionen, von Taten, von Verfestigung in Institutionen und schließlich von Lebenshaltungen bestimmten Stiles. Auch hier kann nicht scharf genug betont werden, daß alle diese Stufen produktiv, und das heißt weltanschaulich schöpferisch sind. Sokrates hat nicht philosophiert im strengen Sinne. Luther hat keine theoretische Dogmatik im strengen Sinne geschrieben (und hat dennoch unzählige Dogmatiken restlos festgelegt), die bildende Kunst schafft Stile, ohne die theoretische Ästhetik, Stile, deren weltanschaulicher Gehalt bis ins kleinste bestimmbar ist<sup>1)</sup>. Selbst eine so theorienahе Wissenschaft wie die Jurisprudenz treibt ihre Praxis, ohne, nach dem bekannten Spottworte Kants, ihren Grundbegriff gefunden zu haben. Nicht nur die Staatslehre des Thomas Hobbes, der absolutistische Staat selbst ist naturalistischen Geistes. Gerade die idealistische Philosophie, die ihrerseits nicht nur etwa in den Werken Schillers Geistesgeschichte gemacht hat, und in Humboldtschen Schulreformen Kulturgeschichte, sondern auch in ihrem Wirken auf die Männer der Reformzeit Weltgeschichte, hat allen Anlaß, auf das freudigste anzuerkennen, daß der strenge Gedanke durch Anwendungen „Geist“ und „Leben“ werden und damit auch sein kann. Wollte sie die eigentümlichen Existenzweisen des Geistes in Lebensstil, Institution und Intuition leugnen, sie würde sich selbst ihrer Macht über das Leben berauben. Um zu wirken und Wirkung zu haben, muß sie Leben werden. Wo aber geistiges Leben ist, da muß sein gültiger Gehalt ebenso von ihm abhebbar und im Wege der Reflexion zum System zu erheben sein, wie umgekehrt zweifellos die aller Wirklichkeitsbande ledige sittliche Wahrheit wieder zur Norm für das Leben werden kann.

Damit fällt ein neues Licht auf die oben analysierten Prinzipienfragen. Erst jetzt, wo wir die produktive geisteswissenschaftliche Arbeit in Beziehung zu dem produktiven geistigen Schaffen selbst bringen, wird die eigentümliche Mittel- und Mittlerstellung der Geisteswissenschaften nach der theoretischen wie auch nach der praktischen Seite hin ganz erkennbar. Mitten zwischen theoretischer Reflexion und produktivem Schaffen empfangen sie Impulse von beiden Seiten und geben sie nach beiden Seiten weiter. Was heißt schließlich: Prinzipien der geistigen Welt? Es sind zugleich Prinzipien des geistigen Lebens. Sie dürfen an der Klippe der Anwendung nicht mehr scheitern und haben notwendig praktisch-normative Bezüge. Sind Struktur-

<sup>1)</sup> Wie mir Nohls „Weltanschauungen der Malerei“ (Jena 1908) unwiderleglich gezeigt zu haben scheinen.



fragen auf dem Gebiet der Dichtung, der Kunst, des Staates je etwas theoretisch entgültig zu Erledigendes? Geht der oben analysierte Methodenstreit der Kunstgeschichte wirklich nur um die „akademische“ Frage: worin das wahre Wesen der Kunst „bestehe“? Ist „Gestalt“ in Gundolfs Goethe ein reiner Strukturbegriff? Gingen die prinzipiellen Gegensätze der Religionswissenschaft um das „Wesen“ der Religion, um etwas in ewigen Gesetzen starr Gründendes? In welchen Gegensätzen gründet letztlich ein Methodenstreit wie der zwischen Kulturgeschichte und politischer Geschichte?<sup>1)</sup> Derselbe ging zunächst gewiß nicht um die triviale Tatsache, daß Eberhard Gothein sich mehr für die kulturelle, Dietrich Schäfer mehr für die politische Seite des geschichtlichen Geschehens subjektiv interessierte. Nein, der Streit ging darum, welche Seite des geschichtlichen Lebens dieses Interesses in vorwiegendem Maße wert sei, als die wesentlichere Seite desselben. Damit scheint die Antwort noch immer dem Gebiet der Tatsachen entnehmbar zu sein. Es würde sich somit um den Nachweis eines mehr oder weniger starken kausalen Einflusses staatlicher Ereignisse auf das geschichtliche Gesamtgeschehen handeln. Aber es bleibt die Frage: weshalb sich Gegner in solch einem Streit fast nie überzeugen. Dieses gegenseitige Sich-nicht-überzeugen können namhafter Gegner, bei dessen Bewertung im Sinne einer unmißverständlichen Würdigung des Tatsächlichen zu beachten ist, daß die Meinung von Dilettanten gänzlich irrelevant ist, ist fast stets ein Symptom für die Mitwirkung eines „Apriori“. Die Nähe des Lebens aber raubt hier auf politischem Gebiet diesem Apriori seine rein theoretische Bedeutung, sie wird recht eigentlich praktisch. Theoretisch dreht sich der Streit um ein Prinzipielles, nämlich darum, welche Seite des geschichtlichen Lebens dessen eigentlichen Kern bilde, die wahrhaft wesentliche sei. In diesem Punkte aber differieren keineswegs nur theoretische Richtungen, sondern recht eigentlich praktische. Der Kulturliberalismus eines letzten Vertreters der Goethezeit stritt mit einem Repräsentanten des Bismarckschen Zeitalters. Die Streitenden differierten in Lebens- und Staatsidealen.

Und nicht anders liegen die Verhältnisse auf den anderen Kulturgebieten. „Gehalt oder Form“ sind die Schlagworte nicht nur zweier Kunsttheorien sondern zweier Kunstideale. Letztlich aber — und das ist das Entscheidende — kämpfen diesen Rangstreit die produktiven Künstler unter sich aus.

„Dogma oder Erlebnis“ kennzeichnen nicht nur zwei religionswissenschaftliche, sondern zwei große religiöse Richtungen.

Sämtliche geisteswissenschaftliche Methodenstreitigkeiten erhalten damit ein neues Gesicht. Der Wille zur Anwendbarkeit in Hand-

<sup>1)</sup> D. Schäfer, Das eigentliche Arbeitsgebiet der Geschichte, 1888; E. Gothein, Die Aufgabe der Kulturgeschichte, 1889.



lung und Leben stellt sie unter ein neues Gesetz. Dieser Wille und die Berührung mit dem Handeln ist aber aus ihren methodologischen Standpunkten je so wenig herauszulösen, wie das andere Element ihres Wesens: die theoretische Reflexion. Aus jenem erst wird uns nun aber die Leidenschaftlichkeit dieser geisteswissenschaftlichen Methodenkämpfe voll verständlich, denn es sind Lebenskämpfe, die sich in den Prinzipienwissenschaften widerspiegeln.

Und damit erst ist ein letztes Verständnis dieser methodologischen Standpunkte gewonnen. Im Kern ist an der in ihnen jeweils sich vollziehenden neuen Synthesis stets der produktive Wille beteiligt. Willensrichtungen, Wertungen, Forderungen, Postulate der produktiven Kunst, der produktiven Politik, der produktiven Wirtschaft, der lebendigen Religion und Weltanschauung sind es, die sich in vielfacher Verkleidung hinter scheinbar rein theoretischen und „akademischen“ Erörterungen von Problemen des Individualismus, des Lebens, des Gehaltes und der Form, der Spontaneität und der Passivität des Lebens, des Primats der Ideale oder des Übergewichts der Massen und der „unteren Seelenkräfte“ verbergen.

Erscheinen aber damit nicht notwendig auch die Weltanschauungen in einem neuen Lichte? In welcher Beziehung stehen sie zum Willen und zu den Kämpfen des produktiven Lebens? Damit kommt unsere analytische Aufgabe zu einem ersten Abschluß.

Wir fanden die geisteswissenschaftlichen Methoden gestaltet und getragen von weltanschaulichen Grundtendenzen. Selbst die Gliederung in Teildisziplinen war ihre Funktion. Es sind dieselben Weltanschauungen, welche auch das produktive Leben beherrschen.

In Methodik und Aufbau sind die Geisteswissenschaften bis ins einzelste ihr Werk. Sie sind wie das Leben selber ein Produkt des Widerstreites der ewigen weltanschaulichen Gegensätze. Ihr Gliedbau ist gewissermaßen zwischen diesen aufgespannt. Seine Bewegung ist der Ausdruck ihres Widerstreits.

Es liegt auf der Hand, weshalb dies mehrdimensionale Gebilde niemals aus einem System abgeleitet werden konnte.

Die Geisteswissenschaften haben wohl eine systematische Struktur, welche bis ins letzte klar gemacht werden kann, aber sie stehen in keinem System, weil sie in sich so widerspruchsvoll sind, wie das Leben selber, dem sie dienen. Man kann ihnen aus einer bestimmten Weltanschauung heraus wohl ein Programm geben, und in der Auseinandersetzung mit diesem Programm vollzieht sich ja — soweit diese Programme fruchtbar sind — ihre Bewegung. Aber Struktur und Bewegung der Geisteswissenschaften aus einem derselben zu begreifen, ist hoffnungslos.

Diese produktive Bewegung hat aber nicht nur einen Mechanismus, sondern auch einen Sinn und der Schlüssel zu demselben steckt in dem Begriffe des Produktiven.

Dieser Begriff und seine Verbindung mit dem Begriff des Lebens ist es, der uns nunmehr vor eine zweite synthetische Aufgabe stellt.

Die Reduktion der geisteswissenschaftlichen Methodik auf Weltanschauungen und der Aufweis ihrer Verflechtung mit dem Leben stellt uns an sich vor ein *Factum brutum*. Die neue Frage lautet: gesetzt den Fall, der Sinn der geisteswissenschaftlichen Arbeit wurzle wirklich in Lebenskämpfen. Muß sich da nicht die Frage nach einer „Logik“ der Geisteswissenschaften verschieben in die neue, ob nicht auch Lebenskämpfe einer Logik folgten?

10 Die Philosophie hat diese Frage selten genug zu beantworten gesucht. Aber auch, wo sie es tat, hat keine ihrer Antworten die tiefsinnige Lösung unseres Problems übertroffen, welche die deutsche historische Schule geschaffen hat. Ihr wendet sich unsere Darstellung im synthetischen Teile zunächst zu.

---

## II. SYNTHETISCHER TEIL.

### V. SYSTEMATISCHE PRÄMISSEN.

#### 1. DER GEIST DER HISTORISCHEN SCHULE.

Unsere Kenntnis des Goetheschen Zeitalters hat seit Dilthey und Haym mannigfache bedeutsame Förderung erfahren. Zu ihrem vollen Verständnis wird aber solange ein wichtiges Glied fehlen, bis es in das allgemeine Bewußtsein gedrungen sein wird, welch ungewöhnlichen Anteil neben Philosophie und Dichtung, in engster Wechselwirkung mit ihnen und nicht zuletzt mit dem mächtigen sittlichen Aufschwung, der uns von der Fremdherrschaft befreit hat, die Wissenschaften an der allgemeinen geistigen Bewegung besitzen. Erst mit ihnen kann der große Akkord der „deutschen Bewegung“ voll klingen.

Zwischen das Jahr 1774 etwa, in dem Herder schrieb: „Jede Nation hat ihren Mittelpunkt der Glückseligkeit in sich, wie jede Kugel ihren Schwerpunkt“<sup>1)</sup> und das Jahr 1854, in dem Ranke lehrte: „Jede Epoche ist unmittelbar zu Gott und ihr Wert beruht garnicht auf dem, was aus ihr hervorgeht, sondern in ihrer Existenz selbst, in ihrem eigenen Selbst“<sup>2)</sup> fällt die Blütezeit der deutschen Geisteswissenschaften.

Der Gedanke aber, der diese beiden Sätze verbindet und der die wissenschaftliche Entwicklung, die zwischen ihrer Aufstellung ablief, beherrscht, ist ein Grundgedanke der Historischen Schule.

Die geistesgeschichtliche Bedeutung der Winckelmann, Lessing, Herder, Möser, der Wolf, Schlegel, Schleiermacher, Humboldt, Niebuhr, Savigny, Eichhorn, Jakob Grimm, der Creuzer, Görres, Ranke, Bopp, Welcker, Boeckh u. a. erschöpft sich aber nicht darin, daß sie ein, wenn immer riesenhaftes Aggregat einzelwissenschaftlicher Erkenntnisse ermittelt haben. Ihre Leistungen haben ihre epochale Bedeutung darin, daß sie das von ihnen neu geschaffene historische Bewußtsein zugleich zu einem neuen Weltbewußtsein erweiterten.

Die deutschen Geisteswissenschaften haben in diesen Jahrzehnten nicht nur ihre klassische Form als Einzelwissenschaften gefunden, sondern

<sup>1)</sup> Auch eine Philosophie der Geschichte zur Bildung der Menschheit. Hempel XXI, S. 163 und 166.

<sup>2)</sup> Über die Epochen der neueren Geschichte. 1. Vortrag, Meine Ausgabe S. 61/62.

zugleich ein großartiges neues Weltbild geschaffen. Dasselbe hat den Ertrag der ganzen Epoche in sich aufgenommen und hat auf die ganze Epoche charakteristisch zurückgewirkt. Die Geisteswissenschaften der Jahrhundertmitte haben es entfaltet, auf allen Gebieten des geistigen Lebens angewandt und durch Lehre und Schule tief in das praktische Leben hineingetragen. Die ganze geistige Entwicklung des 19. Jahrhunderts ist ohne sein Verständnis unmöglich.

In seinen „Geist“ gilt es einzudringen und dabei zunächst zu begreifen, daß es sich in ihm um den Gehalt eines Weltbilds handelt.

10 I. Ihrer ganzen Anlage und Einstellung nach weisen die Grundgedanken der Historischen Schule von Anfang an über das Gebiet der Historie (im einzelwissenschaftlichen Sinne) hinaus.

„Historische Methoden“ haben im Rahmen systematischer oder theoretischer Wissenschaften wie der Rechtswissenschaft<sup>1)</sup> oder der Wirtschaftslehre systematische und theoretische Bedeutung. Sie sind in diesem Zusammenhange so wenig Methoden der Rechtshistorie und Wirtschaftshistorie allein, wie etwa psychologische Methoden in der Religionswissenschaft Methoden der Religionspsychologie als Einzelwissenschaft sind. Wie diese im Rahmen der Religionsphilosophie, so beanspruchen jene im Rahmen der Rechtsphilosophie, Wirtschaftsphilosophie, schließlich der Geistesphilosophie überhaupt prinzipielle Bedeutung. Es sind, so paradox das klingen mag, recht eigentlich meta-historische Probleme, die nach „historischer Methode“ angegriffen werden.

20 Savigny wollte nicht Rechtswissenschaft durch Rechtsgeschichte, sein Schüler Jakob Grimm nicht Grammatik durch Sprachgeschichte ersetzen, sondern wie jener eine bestimmt gerichtete Reform der juristischen Methoden erstrebte, wollte dieser die konstruktive Sprachbehandlung der „logischen Grammatik“ durch die neuartige „historische Analyse“ der „historischen Grammatik“ verdrängen.

Wenn Grimm gelegentlich schrieb „Allgemein logischen begriffen bin ich in der grammatik feind; sie führen scheinbare strenge und geschlossenheit der bestimmungen mit sich, hemmen aber die beobachtung, welche ich als die seele der sprachforschung betrachte, wer nichts auf wahrnehmungen hält, die mit ihrer faktischen gewißheit anfangs aller theorie spotten, wird dem unergründlichen sprachgeist nie näher treten“<sup>2)</sup> so ist seine Frage doch offenbar unentwegt auf das Wesen des Sprachgeistes gerichtet.

40 In demselben Sinne hat der junge Ranke im politischen Gespräch der naturrechtlichen Staatskonstruktion das Programm einer „historischen“ Staatslehre gegenübergestellt, das logische Analogon der histo-

<sup>1)</sup> G. Stammler, „Über die Methode der geschichtlichen Rechtsschule“ (1888) Rechtsphilosophische Abhandlungen und Vorträge I, 3.

<sup>2)</sup> Deutsche Grammatik, 2. Ausgabe besorgt von Scherer 1870. Vorrede VI.



rischen Rechtswissenschaft und der historischen Grammatik. Und wenn wir analog in demselben Zusammenhang bei ihm lesen: „Ohne Sprung, ohne neuen Anfang kann man aus dem Allgemeinen garnicht in das Besondere gelangen. Das Realgeistige, welches in ungeahnter Originalität dir plötzlich vor den Augen steht, läßt sich von keinem höheren Prinzip ableiten“, so ist die Verwandtschaft mit den eben angeführten Sätzen Grimms unschwer zu erkennen.

Es wäre nicht schwierig, den von beiden vertretenen eigenartigen Empirismus auch aus den Werken anderer Häupter der Historischen Schule in ähnlichen Wendungen zu belegen. Jakob Grimms Schüler Rudolf Hildebrandt hat diesen Faden mit besonderem Erfolge weiter gesponnen. Savigny spricht im „Beruf unserer Zeit“<sup>1)</sup> außerordentlich lehrreich von der Fähigkeit, „wahre Erfahrungen zu machen“; Goethe „von zarter Empirie“; auch Schleiermacher in der 1. Rede „über die Religion“ von „zarteren“ Formen des Philosophierens<sup>2)</sup>. 10

In der soeben erwähnten Ausgabe der deutschen Grammatik Jakob Grimms, die Scherer 1870 besorgte, lesen wir von der deutschen Philologie: „Diese Wissenschaft ist gebaut auf das reinste, edelste, heiligste Gefühl, das einen Menschen erfüllen kann, auf die Liebe zu der geistigen Gemeinschaft, der er entstammt, auf die Liebe zu seiner Nation. Nie war das Gefühl in einem Deutschen mächtiger als in Jakob Grimm. Sein innerstes Wesen ist Liebe. Was entdeckt man nicht alles im Antlitz der Geliebten, jedes Fältchen, jeden Schatten, der über die Stirn hinglittert, jede Locke, die heute anders gelegt ist als gestern, jeden veränderten Zug, der um Mund und Auge spielt. So blickte Jakob Grimm in das Antlitz des deutschen Volkes, so entdeckte er die kleinen unscheinbaren Lebensäußerungen, die man vor ihm vielleicht gesehen, aber nie beobachtet hatte. Die Liebe sieht alles, die Liebe heiligt auch alles“<sup>3)</sup>. 20

Wie vornehm ist die Logik des 19. Jahrhunderts an dieser erkenntnistheoretischen Haltung vorübergegangen, ohne überhaupt zu bemerken, daß hier eine völlig andersartige „Erfahrung“ gefordert ist, als in der induktiven Logik etwa J. St. Mills.

Dabei dürfte der Weg von manchem Goethischen Satz, auch dem vielzitierten „Was ist das Allgemeine? der einzelne Fall“, zu Savigny weit näher sein, als der von Goethes Lehre von den Urphänomenen zu dem in diesem Zusammenhang unentwegt an den Haaren herbeigezogenen Kantschen Kritizismus. 30

Wie denn eine Note<sup>4)</sup> zum westöstlichen Divan: „Wenn der Philosoph aus Prinzipien sich ein Natur-Völker- und Staatsrecht aufbaut, so forscht der Geschichtsfreund nach, wie es wohl mit solchen menschlichen Verhältnissen und Verbindungen von jeher gestanden habe, usw. deutlich zeigt, daß der „Geschichtsfreund“ Goethe bei allen sonstigen wohl erörterungswerten Unterschieden in diesem Punkte der Historischen Staatslehre Rankes näher steht als dem Naturrecht.

II. Dieselbe prinzipielle Bedeutung aber, wie wir sie im Rahmen systematischer Wissenschaften der historischen „Methode“ zuschreiben, kommt auch im Rahmen historischer Werke der Forderung sogenannten „historischen Denkens“ zu. Wenn dem 18. Jahrhundert immer wieder „historischer Sinn“ und „historisches Denken“ abgesprochen werden, so kann das keineswegs heißen, das Jahrhundert Voltaires, Ro- 40

<sup>1)</sup> Ausgabe 1892, S. 78.

<sup>2)</sup> Ausgabe von Rudolf Otto S. 18, (4. Aufl. 1920).

<sup>3)</sup> Auch Scherer, Kleine Schriften I, 22.

<sup>4)</sup> Noten und Abhandlungen zum besseren Verständnis des westöstlichen Divans 1819. Kap. „Regiment“.

bertsons, Gibbons habe keine Historiographie zu entwickeln vermocht. Der Rationalismus denkt nicht deshalb „unhistorisch“ weil er nicht Geschichte schreiben kann, sondern weil sein Weltbild noch keinen Hauch historisches, d. h. Herderschen, Goetheschen, Rankeschen Geistes verspürte. Liebe zum Individuellen, Ehrfurcht vor der Vergangenheit, positives Verständnis für die Welt in ihrer Mannigfaltigkeit und Buntheit, Wertung des Echten, Ursprünglichen und Starken, der „Epochen des Glaubens“ sind nicht nur Voraussetzungen der Historiographie, sondern „Vorurteile“ von rein philosophischer und weltanschaulicher Intention.

10 Der Vorwurf unhistorischen Denkens ist ein prinzipieller Einwand gegen eine schiefe und vom Standpunkt des Historismus aus falsche Beurteilung der geistigen Welt als solcher. Er dreht sich um eine grundsätzliche Auffassung der Werte. „Kritik der historischen Vernunft“ heißt nicht „Logik der Geschichtswissenschaften“, sondern hat im tiefsten Sinne die systematische Explikation des historischen Bewußtseins zur Aufgabe. Sie zielt nicht auf historiographische Feststellungen und selbst nicht auf sogenannte Synthesen, sondern auf eine besondere Form der Weltbetrachtung. So zahlreiche die Wandlungen sind, welche der Begriff des historischen Denkens im 19. Jahrhundert durchgemacht hat,<sup>1)</sup> so sind dies doch alles immanente Wandlungen innerhalb einer Stellung von grundsätzlich gleichbleibendem, weltanschaulichem Charakter.

„Gegenüber dem Kosmopolitismus die Nationalität, gegenüber der künstlichen Bildung die Kraft der Natur, gegenüber der Zentralisation die autonomen Gewalten, gegenüber der Beglückung von oben die Selbstregierung, gegenüber der Allmacht des Staates die individuelle Freiheit, gegenüber dem konstruierten Ideal die Hoheit der Geschichte, gegenüber der Jagd nach Neuem die Ehrfurcht vor dem Alten, gegenüber dem Gemachten die Entwicklung, gegenüber Verstand und Schlußverfahren Gemüt und Anschauung, gegenüber der mathematischen Form die organische, gegenüber dem Abstrakten das Sinnliche, gegenüber der Regel die eingeborene Schöpferkraft, gegenüber dem Mechanischen das „Lebendige“.

Lesen wir diese glänzenden Antithesen, in denen Wilhelm Scherer<sup>2)</sup> dem unhistorischen Rationalismus der Aufklärung das neue Weltbild der deutschen Geniebewegung entgegengestellt hat, so ist hier der weltanschauliche Charakter der neuen Gedanken wohl erkannt. Aber wie diese neue Weltanschauung sich selbst nie systematisch formuliert hat, — denn Hegel und Schleiermacher sind doch nur mit Einschränkung als die Philosophen der Historischen Schule zu bezeichnen — wie sie bis heute noch des Historikers entbehrt, der ihr Werden und ihre Ausbreitung

40 umfassend dargestellt hätte, so hat sich bis heute auch der „Kritiker“ noch nicht gefunden, der sie aus ihren innersten Intentionen heraus systematisch interpretiert hätte.

<sup>1)</sup> Einige Materialien habe ich in der Vierteljahrschrift für Sozial- und Wirtschaftsgeschichte 1921 S. 88 f. zusammengestellt.

<sup>2)</sup> Vorträge und Aufsätze (1874) S. 340f.

III. Tritt man aber an diese Aufgabe heran, so steht man mit einem Mal vor einer überraschenden Fülle philosophischer Probleme. Hört man Vertreter der Historischen Schule über weltanschauliche Fragen sprechen, so fühlt man sofort den geschlossenen Zusammenhang dieser Äußerungen und unterstellt gerne, daß dieser gesamte Komplex von „Anschauungen“ in sich folgerichtig zusammenhängt; ja, seine Formulierung ist oft so suggestiv, daß diese Gedanken häufig in philosophische Systeme eingedrungen sind, deren Schöpfer nicht zu ahnen scheinen, welches systematische Dynamit sie damit ihrem Bau einfügten.

Greift man aber einzelne dieser Gedanken heraus, fixiert man dieselben, und sucht man sie in Verbindung mit den Ergebnissen bisherigen Philosophierens zu bringen, so stößt man auf Paradoxien über Paradoxien. 10

Was heißt das eigentlich im strengen Sinne und welche Konsequenzen könnte das haben: „Hoheit der Geschichte“, „Ehrfurcht vor dem Werden“, „organische Form“, „eingeborene Schöpferkraft“ und „das Lebendige“?

Was heißt das auch, wenn wir diese Gedankenkeime bis zu Ranke hin sich entfalten lassen: alle Epochen seien „unmittelbar zu Gott“? Liegt in diesem Satze nicht eine unerträgliche Kapitulation der kulturphilosophischen Kritik? Weshalb soll diese Kritik Halt machen? Und weshalb gerade vor den Epochen oder Nationen? Oder macht sie schließlich vor jedem Individuum Halt? „Das Persönliche ist unwiderlegbar“, hat Nietzsche diesen Gedanken formuliert, und nur der „Umgang mit dem Individuellen sei bildend“, ist im 19. Jahrhundert geradezu Axiom geworden. Im selben Sinne schrieb etwa Ihering an Bismarck „Gegenüber der öden Verherrlichung von Prinzipien und toten Formeln hoffe ich den Segen einer gewaltigen Persönlichkeit, der meines Erachtens für Mit- und Nachwelt mehr lebendige Kraft entströmt als allen moralischen und politischen Destillationsprodukten, in das richtige Licht setzen zu können“<sup>1)</sup>. Mit welchem Rechte wird hier die Persönlichkeit dem Gedanken und der Idee, die doch auch Bildungsansprüche erhebt, gegenübergestellt? Ist das nicht der vollendete Bankerott der Philosophie, welche doch mit dem Gedanken steht und fällt? 20

„Schädlicher als Beispiele sind dem Genius Prinzipien“, ruft der junge Goethe vor dem Straßburger Münster aus. Was soll dann auch hier noch die Philosophie als Prinzipienwissenschaft? 30

„Ganze Seelen werden dich erkennen ohne Deuter.“ Weshalb gerade „ganze“ Seelen? Woher hat dieser Begriff seine Autorität?

Ehrfurcht vor dem Werden, Gewordenen, Gewachsenen, Angestammten, Ursprünglichen, Lebendigen, Recht der Kraft, Leidenschaft, Größe, Kühnheit, Recht des Volkstümlichen, Nationalen, der Tradition, der 40

<sup>1)</sup> Am 15. 9. 1888. R. v. Ihering in Briefen an seine Freunde (1913) S. 443 f.

Autorität usw. Sind das nicht alles empirische Gegebenheiten? Seit wann können sich Wertungen an Gegebenem, Seiendem, Zufälligem orientieren?

Was bedeutet das alles im strengsten Sinne? Und wenn Ranke seine These, jede Epoche sei unmittelbar zu Gott, dahin erläutert: „Ihr Wert beruhe garnicht auf dem, was aus ihr hervorgeht, sondern in ihrer Existenz selbst, in ihrem eigenen Selbst“, woher haben diese Begriffe der Existenz und des Selbst ihren Rechtsanspruch?

Und führen gar diese Begriffe nicht notwendig zu relativistischen Konsequenzen? Zu einer Mannigfaltigkeit von Wahrheiten genau entsprechend der Mannigfaltigkeit der Individuen?

Aber fast noch rätselhafter ist es, daß diese Mannigfaltigkeit trotz ihrer gefährlichen Konsequenzen offen und laut bekannt wurde. Was heißt eigentlich „Freude am Mannigfaltigen“? Wie läßt sich Freude am Mannigfaltigen auf dem Felde der Wahrheit systematisch begründen?

Entweder sind dies alles willkürliche Einfälle und, soweit sich zeigen läßt, daß diese Gedanken in einem geschlossenen Zusammenhang miteinander stehen, ein konstruktives Gewebe von Irrtümern, das die Philosophie keinen Tag länger dulden darf (wobei sie allerdings an den Vertretern dieser Gedanken nicht restlos vorbeireden darf). Oder diese Gedanken sind nicht nur systematisch geschlossen, sondern lassen sich auch in einem Begründungszusammenhange entwickeln, der ihre Rechtfertigung auf derselben Grundlage erlaubt, auf der die philosophischen Systeme ebenfalls ruhen. Dann aber ist zu fragen, welches ist dieser Begründungszusammenhang, welches sind seine Prämissen und Voraussetzungen.

Zum mindesten aber müßte schon die Hartnäckigkeit, mit der der Geisteswissenschaftler diese Thesen verteidigt, die Suggestionskraft, welche er auch auf Philosophen ausübt, und die unleugbare Fruchtbarkeit dieser Gedanken zu Reflexionen über dieselben anregen.

Diesem Begründungszusammenhang müssen sich nicht nur die geisteswissenschaftlichen Grundbegriffe, sondern auch ihre methodischen Verfahrensweisen eingliedern. Aus ihnen greifen wir ein bestimmtes Verfahren heraus und wählen dazu das „Verstehen“. Seine Funktion wird in einem ganz bestimmten und spezifischen Sinne geübt und dieser Sinn muß sich begrifflich formulieren lassen. Sein Begriff dann muß mit allen übrigen geisteswissenschaftlichen Grundbegriffen systematisch übereinstimmen.

## 2. DAS VERSTEHEN IN DEN GEISTESWISSENSCHAFTEN.

Unsere Aufgabe ist zunächst eine philosophisch sehr bescheidene: wie und in welcher Absicht üben die großen Meister der Geisteswissen-



schaften das Verstehen? Was wollen sie im Vollzug dieses Verfahrens? Wir sprechen jedoch nicht von dem Verfahren Einzelner, sondern seiner konstanten Struktur, und können so, wenn wir in der angedeuteten Weise nach dem Sinn des Verstehens als einer für die Geisteswissenschaften charakteristischen Erkenntnisweise fragen, das Untersuchungsmaterial bei älteren wie bei jüngeren Autoren suchen. Wir greifen zu diesem Zweck ein methodologisches Problem der jüngsten Vergangenheit heraus.

Vor einigen Jahren hat Paul Natorp der Platonardarstellung eines Philologen entgegengehalten: an der platonischen Philosophie interessiere uns nicht das Platonische, sondern nur das Philosophische. Mit dieser Entgegensetzung ist ein bestimmtes eigenartiges Problem gestellt. Wir stehen mit einem Mal inmitten der Problematik des geisteswissenschaftlichen Verstehens. Das Platonische und das Philosophische treten einander gegenüber und über diesem Gegensatz bilden sich sofort Parteien. An der Einstellung auf das eine oder das andere scheiden sich zwei Grundrichtungen des geisteswissenschaftlichen Erkennens. Die Einen sagen: Wir erforschen als Philosophen und als Philosophiehistoriker den einen Problemkreis der einen werdenden Wahrheit. Wir verfolgen „den“ Gedanken durch die Zeit. Schrittweise eröffnet er der menschlichen Arbeit seinen zeitlosen Gehalt. Zu diesem hat auch Plato sein Teil beigesteuert. So wird ein Teil der Philosophiehistoriker sprechen.

Der typische Geisteswissenschaftler aber wird diese Meinung nicht teilen. Nicht als sähe nicht auch er in dem platonischen Werk das philosophische Problem. Aber er wird nicht nur in der Philosophie sondern gerade auch in der platonischen Philosophie ein unsterbliches Problem erkennen. Dem platonischen Werk wird er versuchen, das Geheimnis Platons zu entlocken. Dies sind die Vertreter des *individuum est ineffabile*.

Dieser Gegensatz besteht nicht nur auf dem Gebiet der Geschichte der Philosophie und ist nicht allein in deren besonderer Struktur begründet, sondern greift durch alle Geisteswissenschaften durch. Es ist der methodologische Gegensatz problemgeschichtlicher und kulturgeschichtlicher Methoden, welchen wir schon im I. Kapitel als Funktion letztlich weltanschaulicher Voraussetzungen erkannt haben. Ist es entsprechend der Philosophie die werdende Kunst, das Kunstproblem, in dessen Entfaltung Dürer oder Rembrandt einzureihen sind oder heißt das eigentliche Problem Rembrandt? Ist das entwicklungsgeschichtliche Subjekt der Kunstgeschichte die autonome Funktion der Kunst oder ist ihr eigentlicher Held das Volk oder die Kulturgemeinschaft, welche diese Funktion ausübt? Ist der nächste Fachgenosse des klassischen Archäologen der moderne Kunsthistoriker, der mit ihm das Kunstproblem teilt oder der klassische Philologe, der mit ihm das Problem der Antike teilt? Gibt es eine autonome Literaturwissenschaft oder ist dieselbe Bestandteil

der umfassenden Philologien? Gibt es eine autonome Wirtschafts-  
geschichte und Verfassungsgeschichte, beide in erster Linie Angelegenheit  
des theoretischen Ökonomen und Juristen, oder sind diese Prozesse nur  
im umfassenden Rahmen der allgemeinen Geschichte zu verstehen?  
Auch der prononcierten Stellung R a n k e s haben wir dort schon gedacht.  
Das politische Gespräch hat dies eine Hauptthema: die Grenzen der natur-  
rechtlichen Begriffsbildung: denke dir die Aristokratie (das heißt eine  
von der allgemeinen Politik behandelte allgemeine Verfassungsform) in  
allen (!) ihren Prädikaten, niemals könntest du Sparta ahnen. Sein beson-  
deres Leben, seine Idee, sein Geist, das etwa ist Rankes Gedankengang,  
gibt diesen abstrakten Formen erst einen wesentlichen Gehalt. Und  
was hier über die Grenzen des Rationalismus auf dem Gebiete der Staats-  
lehre gesagt wird, hat Ranke selbst ausdrücklich auf das Gebiet der  
allgemeinen Grammatik und Poetik ausgedehnt<sup>1)</sup>.

Nun können verfassungsgeschichtliche Beispiele ein Mißverständnis  
fördern, das a limine zurückzuweisen ist. Es hieße das Problem trivili-  
sieren, ja aufheben, wenn man sagte: der eine spricht eben von der Sache,  
dem juristisch, künstlerisch, philosophisch Gültigen, der andere treibt  
Historie: Sparta. So ist es gerade nicht. Und diese Deutung widerspräche  
durchaus der eigentlichen Intention der „historischen“ Weltanschauung.  
Das wird an einem philosophiegeschichtlichen oder kunstgeschichtlichen  
Beispiel deutlicher als an einem verfassungsgeschichtlichen, weil am  
Beispiel der platonischen Philosophie oder der Rembrandtschen Kunst  
unmißverständlich zu sehen ist, daß es sich hier nicht um historische  
Daten und Fakten, sondern um Philosophie und Kunst, um Werke,  
Gehalt, Werte handelt für beide Teile. Denn auch die Blickrichtung des  
Verstehens richtete sich durchaus auf Wahrheitsgehalte, auf philoso-  
phische Gehalte als philosophische Gehalte, auf Kunstwerke als Kunst-  
werke. Aber — dies ist nun ihre Meinung —: je tiefer wir in diesen philo-  
sophischen Sinn der platonischen Philosophie eindringen, sie gerade  
philosophisch verstehen wollen, immer und immer wieder entpuppt sich  
dann das, was man letztlich verstehen will, das was man meint, wenn man  
von Schwierigkeiten des Verstehens spricht, d. h. Schwierigkeiten eines  
letzten und allerletzten Verstehens, das überhaupt erst auf der Basis  
einer ganzen Reihe von erfolgreichen Teillösungen seine letzte Richtung  
findet: als ein Verständnis Platons selbst. Je tiefer das Verstehenwollen  
in die Sache eindringt, desto deutlicher erweist sich diese als belebt  
durch einen persönlichen Kern; der aber nicht nur als Hindernis,  
sondern gerade als Strahlpunkt des zu tiefstliegenden sachlichen Sinnes  
sich entpuppt. Nicht als ein Isolierbares hinter dem Werk, sondern als  
Richtungsgebendes, als ein Zentrum von Kraftlinien im Werk. Auf dies

<sup>1)</sup> Vgl. die Einführung meiner Ausgabe 1925 und meinen Aufsatz Savigny, Grimm, Ranke. Ein Beitrag zur Frage nach dem Zusammenhang der Historischen Schule. Hist. Zeitschr. 128, S. 415ff.

letzte stößt das Verstehen großer Weltanschauungen und Kunstwerke. Und genau auf dasselbe stößt auch das Verständnis ganzer Kulturen. Denn was meinen sonst die bedeutenden Kenner Ostasiens, die, nach Erwerb der genauesten Kenntnis dieser Kulturen ihrem sachlichen Sinn und ihrem historischen Aufbau nach, bekennen: sie verzweifelten an einem letzten Verständnis derselben? Auf diese letzte Relation von Schöpfer und Schöpfung bezieht sich das *individuum est ineffabile* zu tiefst. Aber nochmals sei betont: dies letzte äußert sich nicht nur darin, daß es eben da ist, als eine Negation des Begreifenkönnens. Wäre das der Fall, so wäre das Wort: „Das Persönliche ist unwiderlegbar“, entweder 10 trivial oder sinnlos. Widerlegbar sind von vornherein nur Wahrheiten; und nichts anderes als höhere Wahrheitsansprüche sind es, die in Platon selbst, im Kunstwerk wie in großen Kulturen und Epochen als ein „alles was sie hervorbrachten“ (Ranke) überragendes Wertmoment eingeschlossen sind. Wahrheiten, in die wir uns immer neu versenken, die wir nicht nur historisch feststellen oder gar hinter den sachlichen Leistungen kausal konstruieren.

Oder sollte es sich im Platonischen, im Spartanischen usw. um rein psychologische Probleme handeln? An kaum einem Beispiel kann man deutlicher sehen, in welcher Weise und welchem Grade Methoden, wie 20 das Verstehen, von Weltanschauungen abhängen und mit diesen notwendig sich wandeln. Zwei große Typen der Weltanschauung: der rationale Idealismus und der rationale Naturalismus, dem Gehalt nach polare Gegensätze, begegnen sich in diesem Punkt als Gegner des geschilderten geisteswissenschaftlichen Verstehens und tun dies deshalb, weil sie ihrer Form nach feindliche Brüder sind aus derselben Familie der Rationalismen.

Zunächst der idealistische Rationalismus. Von seiner Kritik des Platonischen gingen wir aus. Er will in der platonischen Philosophie nur das Philosophische finden. Diese Idealisten haben das große Verdienst 30 zu sehen, daß es sich angesichts des platonischen Werks nicht um die Psychographie Platons oder ein unmittelbar biographisches Problem handelt, daß vielmehr ein Gehalt verstanden werden soll, das im strengen Sinne nur Gehalte verstanden werden können. Wie denn ganz unmöglich etwas anderes als ein Gehalt unmittelbar zu Gott sein kann.

Was heißt hier aber Verstehen? Wie sieht hier sein ideales Resultat aus? Unter völliger Ablösung von Platon selbst handelt es sich um eine restlose begriffliche Durchdringung seines Werkgehaltes. Das ist ein Ziel! Aber was wird dann aus diesem Gehalt? — Er verwandelt sich in 40 ein allgemeines: teils in ein Exemplar des genus: idealistische Philosophie, teils in eine Vorform, eine Stufe, ein Fragment des idealistischen Systems, das Platon einleitete, Kant erneuerte, die neukantischen Schulen vollendeten. Die platonische Philosophie ist eine Teilleistung, ein Fragment, ein Fall, ein Beispiel, ein Exemplar eines allgemeinen Begriffszusammen-

hanges geworden, das Platonische in ihr aber notwendig ein Stück Natur, physiologischer Art, psycho-physiologischer Art, psychologischer Art, ein Stück Natur jedenfalls, vielleicht auch — das ist eine ganz typische Wendung — ein Gegenstand der Belletristik. Die platonische Philosophie wäre am Ende restlos begriffen, das Platonische wäre nur noch zu erklären. Das Verstehen hätte sich in ein Begreifen und ein Erklären gespalten.

10 Eben diesen zweiten Weg, des Erklärens, geht die andere Partei. Will der Idealismus nichts anderes als den Sachgehalt zeitlos wahrer Sätze begreifen und opfert er dafür Platon, so heißt die Aufgabe für den Naturalisten: das Platonische erklären, wobei der Wahrheitsanspruch der platonischen Philosophie zum Opfer fallen muß. Die Platonische Philosophie wird zu einem Stück Wirklichkeit von höchster Kompliziertheit. Am bedeutendsten hat dies Programm wohl Hippolyte Taine entwickelt. Ganze Wissenschaften kooperieren im Verfolg derselben naturalistischen Ziele an der Auflösung dieses Knäuels. Die Schulpsychologie, der Aufweis literarischer Einflüsse, milieuanalytische, geographische, anthropologische, soziologische, sozialpsychologische, völkerpsychologische Untersuchungen, Psychoanalyse, Typenpsychologie, Entwicklungspsychologie usw. umkreisen schrittweise das Objekt. Dabei fehlt es nicht an gradweisen Übergängen vom groben Naturalismus zu relativ verstehenden Haltungen. Freilich, solange die Aufgabe heißt: Auflösung von Komplexen, bleibt der naturalistische Absatz erhalten.

Platon aber ist so wenig ein Komplex, der restlos aus Ursachen abzuleiten wäre, als die platonische Philosophie je restlos durch eine Kombination zeitloser Begriffe ersetzt werden könnte. Ein Unersetzliches ginge beide Male verloren: dort die platonische Philosophie, hier die platonische Philosophie.

30 Wie aber in ihr und ihrem Schöpfer in letztlich völlig rätselhafter Weise ewige Wahrheit und zeitliche Wirklichkeit verschmolzen sind, so hat das geisteswissenschaftliche Verstehen, das eben diese Verschmelzung bzw. ihr Produkt zum Gegenstand hat, das Begreifen und Erklären als die methodologischen Korrelate von Wahrheit und Wirklichkeit wie zwei ungeheure Gewächse, die — das ist geistesgeschichtlich ganz wörtlich zu nehmen — jahrhundertlang auseinanderwuchsen, zu einem neuen methodologischen Verfahren zusammengebogen. Freilich — hier müßte das Bild sich ändern und die Methoden eher mit aufeinander zugebogenen Metallfedern verglichen werden — es hat sie nicht so zusammengebogen, 40 daß sie nun als Einheit weiterliefen, sondern so, daß zwischen beiden der Funke des Verstehens hin- und herspringen kann.

Denn so lange schreitet in praxi das Verstehen auf den beiden rationalen Wegen des Begreifens und Erklärens weiter, bis schließlich ein Sprung — Ranke hat das genau gesehen — in eine irrationale Beziehung zum andern den Weg beendet.



Es fehlt dem Verstehen nicht an rationalen Maßnahmen. Die rationalen Möglichkeiten sind restlos ausgenutzt. Aber die Begriffe haben für das Resultat keine konstruktive, sondern nur eine erläuternde Bedeutung. Sie lassen uns den sachlichen Gehalt und die historischen Voraussetzungen eines Werkes sehen. Sie zeichnen ein Liniensystem in dasselbe ein. Bis plötzlich, oft nach einem Menschenalter, der Forscher mit einem seltsamen „ich hab's“ glaubt, diese Linien perspektivisch restlos geordnet zu sehen und damit verstanden. Was er dann im Schnittpunkt derselben sah, das war immer von Angesicht zu Angesicht ein menschliches Auge. Hier, wo im objektiv Bedeutenden eine subjektive Bedeutung aufblitzt, nicht isoliert hinter ihm, sondern das Objektive erleuchtend, sehen die Geisteswissenschaften das Ziel des Verstehens. 10

Ich habe versucht auszusprechen, was die Geisteswissenschaften im Verstehen meinen. Wird ein Werk begriffen, so liegt kein Verstehen im strengen Sinne vor. Wird es erklärt, ebenfalls nicht. Wo wir uns aber genötigt sehen, in einem Werk ein nicht restlos im Begriffe auflösbares und nicht restlos erklärbares Individuallebendiges zu suchen, da glauben wir Versuchen echten Verstehens, des Verstehens im prägnanten Sinne, zu begegnen.

Unter diesem Gesichtspunkt, der am Verstehen von Werken und Gehalten gewonnen wurde, sind auch die weiteren Typen des Verstehens zu analysieren. Nur von hier aus sind sie unmißverständlich zu begreifen. 20

Es besteht insbesondere in neuester Zeit die Neigung, geistige Erscheinungen in erster Linie durch Reduktion auf Lebensbegriffe zum Verständnis zu bringen, das Augenmerk weniger auf sachliche Leistungen als auf lebendiges Sein, auf Lebenserscheinungen und Lebensgestaltungen zu richten, die sich „zum Ausdruck bringen“. Gebildet sind diese Lebensbegriffe grobenteils nach dem Schema von Jakob Burckhardts Begriff des „Hellenischen Menschen“. Wie Burckhardt hinter der hellenischen Kultur den hellenischen Menschen sah, hinter der Kultur des heroischen Zeitalters den heroischen Menschen, und so fort bei der kolonialen, agonalen Kultur usw., so erfüllen heute Visionen des gotischen Menschen des mittelalterlichen, barocken, sentimentalischen Menschen eine neuere historiosophische Literatur. Aber auch Lamprechts Kulturzeitalter, Spenglers Kulturseelen und zahlreiche andere ältere und neuere Begriffe des Zeitgeistes, der Zeit usw. sind nach diesem Gesetze angetreten. Sie sind typische Beispiele für die Verwendung der sogenannten „Ausdrucksbeziehung“ als geisteswissenschaftlicher Kategorie<sup>1)</sup>. 30

Man könnte diesen Typus des Verstehens den physiognomischen nennen, sein Begriffsapparat und sein logischer Mechanismus wäre einer eindringlichen Untersuchung wohl würdig. 40

<sup>1)</sup> Vgl. auch oben S. 28, 57, 90.

Aber zu ändern vermöchte seine Analyse unsern bisher gewonnenen Begriff des Verstehens nicht. Denn auch hier handelt es sich um das Verständnis von Gehalten. Nur Gehalte vermögen über eine ganz oberflächliche psychologische Neugier hinaus geistiges Interesse wahrhaft zu fesseln. Aber hier wird der Gehalt nicht im Werk, sondern in der Person und ihrem Leben und Sein aufgesucht. Bedurften wir vorhin der besonderen Funktion des Verstehens, um die eigentümliche Relation eines Werkes zu seinem Schöpfer aufzudecken, so richtet sich jetzt alle Aufmerksamkeit auf den Schöpfer, der einem Werke deshalb Gehalt zu verleihen vermag, weil er diesen Gehalt selbst hat und der sich deshalb gehaltvoll „ausdrückt“, weil er gehaltvoll ist. Damit ist der Rechtsgrund für die Einstellung auf sein Sein gegeben. Das ist kein Postulat, sondern bekundet sich deutlich in der Struktur dieser Seinsbegriffe. Das Moment der Werthaftigkeit, der Gestaltung der Kultur, der Beseeltheit ist aus denselben nicht ausgeschlossen, sondern von ihnen eingeschlossen. Wird doch in diesem Zusammenhange gerade Seinskultur (und nicht Sein überhaupt) gegen Leistungskultur ausgespielt. Oder auch sonst der Formcharakter, Stilcharakter, Gestaltcharakter, Kunstcharakter dieses Lebens und Seins lebhaft betont. Selbst wo im Gegensatze dazu ein amorphes, ungebändigtes, ungeformtes Leben gegen jede Formung ausgespielt wird, bleibt noch Fichtes Auseinandersetzung mit Rousseau in Geltung, in der ganz richtig der prinzipielle Wertcharakter der Rousseauschen „Natur“ ins Klare gestellt ist. Auch ein Chaos, von dem mit Bestimmtheit angenommen wird, daß es einen neuen Stern gebären werde, ist noch höchst „gehaltvoll“! Das Gehaltsmoment, auf welches Verstehen primär sich richtet, bleibt demnach von diesen Wendungen auf Leben und Ausdruck grundsätzlich unberührt. Der Gehalt ist vom Leben aufgesogen und nicht aufgehoben und dementsprechend hat etwa das ausgesprochen physiognomische Verständnis Spenglers das sachliche Begreifen zwar zum Scheine stark zurückgedrängt, den Gültigkeitscharakter des Geistigen aber grundsätzlich gar nicht tingiert.

Aber eine Anomalie liegt in dieser Überwucherung des Gehaltsmomentes durch das Subjekt dennoch vor, und die Gefahr, daß mit dieser Überwucherung theoretisch wie praktisch die für das geistige Schaffen wie sein Verständnis gleich fundamentale Spannung zwischen Person und Wertgehalt verloren geht, berechtigt zu der Behauptung, daß der Begriff des Verstehens seinem logischen Gehalt nach am besten von einer Analyse des Verständnisses von Werken her erfaßt werden kann. Von hier aus wird das physiognomische Verständnis am unmißverständlichsten begriffen werden können. Seiner Struktur nach aber bleibt es mit dem bisher gewonnenen Verstehensbegriff identisch. Und das ergibt sich auch bei einer näheren Befragung seines Verfahrens auf seine Rationalität.

Frägt man nämlich, wie dieser Apparat von Lebensbegriffen gehandhabt wird, so geschieht das so, daß zur Bestimmung besonderer Erscheinungen diese Lebensbegriffe (wie Mensch, Kulturseele, Lebensgefühl) nach Typen spezifiziert werden; zum gotischen Menschen, zur plastischen Seele, faustischen Seele usw. Sowie nun der Versuch gemacht wird, diese Typen nicht mehr interpretatorisch zu verwerten, sondern das Verstehen durch eine systematische Ableitung dieser Typen (nunmehr vom Leben her) zu rationalisieren, so zeigt sich die unveränderliche logische Struktur dieses Verfahrens auch in seiner physiognomischen Abart.

Denn auch diese Lebensbegriffe haben nur erläuternde Kraft und erreichen keine rationalen Ziele. Versuche ich aber, die hellenische Kultur durch den hellenischen Menschen zu erklären, so kommt nichts als eine ganz platte Tautologie heraus. Versuche ich andererseits mittels dieser Typenbegriffe des naiven und sentimentalischen, des apollinischen und dionysischen Menschen, des schöpferischen und gestaltenden Künstlers (Simmel), lebendige Genien nicht zu beleuchten, sondern zu begreifen, tritt dasselbe ein. Rembrandt unter den Begriff des schöpferischen Künstlers subsummiert, hört auf, er selbst zu sein, sein Stil erstarrt, wird zu einem Klischee, die Werke verlieren ihren spezifischen Gehalt, ihre geheimnisvolle Tiefe: das Verstehen hat ein Ende. Das Werk oder die Person ist gedacht und aufgelöst in Abstraktionen.

So stehen wir hier wie dort vor ein und demselben Resultat: produktive Gehalte präsentieren sich uns in einer eigentümlichen Spannung zu ihren lebendigen Trägern. Auch hier richtet sich das Verstehen auf eine Relation zwischen Gehalt und Leben, ein unableitbares Moment des Gehaltes, das den geistigen Erscheinungen, auf welche das Verstehenwollen sich richtet, ihre Bedeutung, Größe und Würde erst zu geben scheint.

Wenn man der großen und ausgezeichneten Literatur, welche im Gefolge Diltheys und Simmels in den letzten Jahren entstanden ist und die zuletzt durch die vortreffliche Geschichte der Hermeneutik von J. Wach ergänzt worden ist, einen Vorwurf machen darf, so ist es der, daß sie energische Versuche noch vermissen läßt, die hermeneutische Praxis ihren Theorien dienstbar zu machen. Aus diesem Grunde sei ein Abschnitt aus R. Reitzensteins *Augustin*<sup>1)</sup> hier angeführt, der m. E. eine unübertreffliche Illustration zu unsern bisherigen Ausführungen geben kann:

„Mehr als zwei Jahrzehnte hat Augustin mit einer Inbrunst, wie vor ihm kein Mensch des Altertums, um ein verstandesmäßiges Erkennen der letzten Wahrheiten gerungen, ja es zuletzt in kühnem Sturmloch noch einmal zu erzwingen versucht und ist damit gescheitert. Ein vergeblicher Kampf, eine Tragödie liegt voraus, die mir

<sup>1)</sup> Augustin als antiker und mittelalterlicher Mensch, Vorträge der Bibliothek Warburg 1922/23, I. S. 46.

dadurch noch ergreifender wird, daß er dies tägliche Erliegen doch nicht zeigen darf. Denn vom Christentum abwenden, kann er sich gar nicht mehr, den Segen der Autorität der Kirche empfindet er jetzt doppelt, aber sie genügt ihm nicht. So beginnt er in sich zu suchen, was ihn denn von Gott trennt. Wenn der angestrengteste Verstand ihn nicht mit unerschütterlicher Gewißheit angreifen kann, so muß die Sünde ihn verdunkeln, und wenn der angestrengteste Wille sie nicht ganz in uns überwinden kann, so muß sie mit einer für uns überwindlichen Schranke Gott vom Menschen scheiden. Aber aus dem Schluß, daß der Mensch seiner Natur nach Gott nicht erkennen kann, folgt für ihn nicht mehr der Verzicht im Skeptizismus, sondern der kühne Glaube, daß Gott es bewirken kann, wenn er will. Das ist die große Sinnesänderung, die *μετάνοια*, die Augustin erst als Christ erlebt hat, während sie nach der üblichen Auffassung schon mit der Bekehrung verbunden sein sollte. So ist es kein Wunder, daß es ihn jetzt drängt, die neue Überzeugung zunächst ganz unsystematisch als inneres Erleben, als Erwerb seiner Seele darzustellen und in der Geschichte seiner geistigen Entwicklung, einer Autobiographie, wie sie noch nie versucht ist, Gott ein Danklied für seine Errettung zu singen. Geht sein früheres Denken ganz von dem Menschen aus, dessen herrliche natürliche Ausrüstung er bewundert, und ist der Gott gewissermaßen passiv, die Wahrheit als der Gegenstand der Sehnsucht des Menschen, das Glück des Menschen, so ist jetzt der Mensch ein Nichts, voller Sünde und Schwäche, immer getrieben und gezwungen, der einzig Handelnde Gott und seine Gnade. Das ist der fundamentale Gegensatz zu aller antiken Philosophie, sei sie ciceronisch oder neuplatonisch orientiert, und schafft statt des bloßen Begriffes eines höchsten und geistigen Seins den persönlichen Gott. Gewiß, das führt in die Anfänge des Christentums zurück, und den grundlegenden Gegensatz von Sünde und Gnade hat Augustin, wie allbekannt, aus Paulus entnommen. Aber das erlernt und übernimmt man auch nicht nur aus einem Buch, und gälte es tausendmal für heilig — sonst hätte es Augustinus selbst, der Paulus immer gelesen hat, und hätten es die drei Jahrhunderte christlichen Denkens und Philosophierens vor ihm entnommen — das muß erlebt und erstritten sein.“

Hier ist die Spannung zwischen Person und Gehalt, zwischen dem Gehalt und dem Schicksal, das zu seiner Ergreifung führte, unvergleichlich verdeutlicht. Begreifen und Erklären haben ihr eigenes weites Feld. Das Verstehen aber (das, wie nochmals betont sei, ohne Begreifen und Erklären ganz unmöglich wäre) erreicht eine ganz andere Ebene. Erkanntes als solches kann wieder nacherkannt werden, insofern ist die tiefsinnige Definition der Philologie durch Böckh noch zu intellektualistisch. Statt nacherkennen sagten wir begreifen. Verstanden wird das Erlebte. Erlebtes kann einzig und allein nur verstanden werden, und zwar aus der Sache einerseits, den Zusammenhängen ihres Erlebens andererseits.

Weil aber dieses Erlebnis aus der schicksalhaften Anteilnahme eines ganzen Menschen an der Sache stammt, erfordert, wie Dilthey ganz richtig gesehen hat, die hermeneutische Versenkung auch den Anteil des „ganzen Menschen“. Eine Wahrnehmung, die in unzähligen Reflexionen bedeutender Forscher über den Gemütsanteil<sup>1)</sup>, den Anteil der Liebe<sup>2)</sup>, den Anteil der Achtung, der „Ehrfurcht vor dem Ver-

<sup>1)</sup> Vgl. Jakob Grimm, o. S. 116, vgl. übrigens auch Hegels Vorlesungen über die Ästhetik I, 83 unten.

<sup>2)</sup> Vgl. auch die Einleitung Hedwig Hintzes zu A. Aulards Politische Geschichte der Französischen Revolution, Deutsche Übersetzung 1925, S. X.



gangen“, des Miterlebens<sup>1)</sup>, aber auch des Hasses am Verstehen zum Ausdruck gekommen ist.

Und noch einen Bundesgenossen möchte ich mir der gelegentlichen Äußerung eines ausgezeichneten Literaturhistorikers suchen.

In einer Besprechung von Rudolf Ungers „Herder, Novalis und Kleist“ schreibt Christian Janantzki (Deutsche Literaturzeitung 1924 Sp. 794): „Darin liegt der Vorzug einer zugleich geistesgeschichtlichen, typisierenden und psychologischen, individualisierenden Betrachtungsart, daß ideelle Notwendigkeiten sich zugleich als Forderung persönlicher und seelischer Eigenart ergeben, daß sich die Individuen und Charaktere herauslösen aus dem Rahmen gedanklicher Erörterung — Geistesgeschichte kann so zur Seelengeschichte führen — und das erscheint mir höchst bedeutsam als Ziel des historischen „Verstehens“ der Kulturwissenschaften überhaupt.“ 10

Das führt nun zu einer weiteren Fragestellung. Was ist es, was die Geisteswissenschaften dazu treibt, diese doch immerhin sehr problematische Erkenntnisweise zu wählen und zäh an derselben festzuhalten?

Ist es nur die Erwägung, daß sich mit dieser Methode etwas erreichen lasse? Die Geisteswissenschaften dürfen sich wohl auf unvergleichliche Erfolge dieser Methode berufen. Das ist ein Wahrheitsbeweis, aber kein letzter, denn ausschließlich tritt diese Zweckmäßigkeitserwägung Methoden gegenüber erst in Kraft, wenn die Erkenntnisziele völlig feststehen. Aber anders als die Naturwissenschaften haben wir die Geisteswissenschaften in den Geisteskampf der Weltanschauungen unlösbar verwickelt gefunden. Weltanschauung aber sagt in diesem Zusammenhang, was das letzte und höchste Interesse verdient. Und dieses höhere Interesse ist es, was auch im Kampf der Methoden letztlich ausschlaggebend ist. 20

Die Methode des Verstehens setzt eine ganz bestimmte Richtung des geistigen Interesses voraus. Niemand kann gezwungen werden, sich für die Resultate der hermeneutischen Arbeit zu interessieren. Zum mindesten nicht, sie über die Resultate des Begreifens und Erklärens zu stellen. Anders als der spezifische Geisteswissenschaftler interessiert er sich eben mehr für die rein rationalen Strukturen, die sich aus dem konkret Geistigen herausheben lassen. Er rückt dann die Resultate des Verstehens erkenntnistheoretisch in die zweite Linie. 30

So sind im Begreifen, Erklären und Verstehen letztlich drei verschiedene Wahrheitsbegriffe im Widerstreit. Allerletztlich aber drei verschiedene Wahrheitsideale. Denn in Ideale münden alle Weltanschauungen und aus ihnen entspringen sie. 40

<sup>1)</sup> Wilamowitz, Die Griechische Tragödie und ihre drei Dichter (1923) S. 5, Anm. „Gern und geduldig lernen wollen und nicht wännen, daß so hoher Dinge Verständnis sich eigentlich erlernen lasse. Das kommt plötzlich in dem eigenen Verkehre mit den Dichtern und den Göttern, wenn man soweit ist, keines Vermittlers mehr zu bedürfen. Ohne Lernen erreicht zwar niemand etwas in der Wissenschaft, aber das Beste will erlebt werden.“

Die Historische Schule hat einen bestimmten eigenen und philosophiegeschichtlichen völlig eigenartigen Begriff des Geistes. Aus diesem aber spricht eine bestimmte Forderung: letzte Wahrheit, dies etwa ist die unausgesprochene Voraussetzung des „Verstehens“, erhält ein Weltbild, ein Kunstwerk, ein Rechtssystem erst durch eine Relation auf das Subjekt, das es schuf oder für das es gelten will. So begründete die klassische Historische Schule in ihren Ursprüngen die Wahrheit eines Rechtssystems auf eine Relation zu dem Volkgeist, d. h. dem Volksganzen, mit dem zusammen es historisch verwachsen war. 10 Und diesen Grundsatz haben die Geisteswissenschaften auf Verfassung, Sprache, Literatur, Kunst usw. ausgedehnt. Denn alle geisteswissenschaftlichen Grundbegriffe erweisen sich als bestimmt durch diese qualitative Einstellung des geisteswissenschaftlichen Erkennenwollens und Richtung des Interesses. Wir haben hier einen eindeutigen Typus eines idealistischen und zugleich irrationalistischen Systemes vor uns.

Die Front des „historischen Denkens“ richtet sich unentwegt gegen alles rationale Machen und Errechnen geistiger Werte. Die historischen Werte teilen mit denen der idealistischen Systeme ihre Idealität, suchen 20 ihren Rechtsgrund jedoch zugleich in der Beziehung auf ein irrationales Moment in ihrer Entstehung. Die daraus sich ergebende Position verwirklicht sich entsprechend ihrer Stellung zum Rationalismus in genau soviel Modalitäten geistigen Seins oder Handelns als dieser eingenommen hat. Ob ich sage, die Epochen sind unmittelbar zu Gott oder die Nationen haben ihren Mittelpunkt ihrer Glückseligkeit in sich oder das Persönliche ist unwiderleglich oder wir lieben nur das Individuelle (Goethe) oder ob ich sage, das Wertvollste sei nur erlebbar, erfahrbar, intuitiv oder in Liebesakten zu ergreifen, es eröffne sich allein dem Gemüt, dem Glauben, der Ahndung oder auch der Weisheit, einem „freien Studium der Ideen“ 30 (Fr. Schlegel) einer dichtenden Vernunft (Jacobi), es sei niemals zu erklügeln, so drücke ich nur denselben Standpunkt, einmal frei wertend, einmal erkenntnistheoretisch aus.

Das eine Mal sage ich, der Wert (etwa der Schönheit) hafte an etwas Irrationalem (einem Volk, einem Schicksal) und werde dadurch irrational. Das andere Mal sage ich, der Wert könne als ein irrationaler nur in einer irrationalen Funktion ergriffen werden. Dasselbe spricht die Formel „Existenz“ aus, auf welche Ranke den Wert der Epochen allein begründen wollte. Dasselbe die Forderung, jedes Ding sei mit seinem eigenen Maßstab zu messen, den großen Epochen und Kulturen gegen- 40 über gezieme uns nur immanente Kritik. Diese letztere Anschauung hat sich weitgehend auch bei rationalistischen Philosophen durchgesetzt. Man darf sie aber nicht nur akzeptieren, man muß sie dann auch konsequent zu Ende denken. Eine Kultur an ihrem eigenen Maßstab messen heißt, auf absolute Maßstäbe verzichten. Es ist dieselbe Negation

des mittelbaren, vermittelnden, das Objekt transzendierenden Begriffs, das im „ineffabile“, im „Irrationalen“, im „Unmittelbaren“, im „Unwiderleglich“ usw. steckt. Sie steckt aber selbstverständlich ebenso und gleichsinnig in dem ohne Negation ausgedrückten, im 19. Jahrhundert kaum erschütterten Primat des positiven Rechts vor dem Naturrecht, der positiven Religion vor der natürlichen oder Vernunftreligion und fügen wir in freier Verwendung des Begriffs der Positivität hinzu: der „positiven“ Sprache vor der rationalen Weltsprache, der positiven Kunst vor der durch den Klassizismus repräsentierten Weltkunst, des positiven Staatsgedankens vor den internationalen Verfassungsklischees.

Und, sehen wir näher zu, so birgt der Begriff des Genius, der Regeln bricht, genau dieselbe Tendenz. In dem Augenblick, in dem sein Primat vor aller Ratio absolut anerkannt wird, ist die Entwicklung der Vernunft, d. h. zunächst der Kunst einem Unberechenbaren, Faktischen anvertraut. Auch im Gebiete der Politik hat sich Bismarck recht drastisch über „Grundsätze“ ausgesprochen. Aber auch das „unbewußte“ Schaffen des Genius hat eine Spitze gegen die Prinzipien und überantwortet der glücklichen Inspiration, dem Einfall, dem Zufall, der Tat, nicht nur die faktische Verwirklichung, sondern auch den Gehalt des Geschaffenen. Und dies trifft ebenso auf die Prädikate des Schöpferischen, Echten, Großen, der Tiefe, Eigentümlichkeit und Eigenart, der Ursprünglichkeit, Urwüchsigkeit, sinnlichen Kraft, auf alle dynamischen und heroischen Begriffe des Lebens und der Lebenssteigerung, der Macht, der Leidenschaft, des Reichtums und der Fülle, auf Bewertungen der Substanz, der Tradition, der Autorität u. a. zu. Es steckt in der Forderung, die Philosophie solle das „Wort“ der „Zeit“ aussprechen (denn was wissen wir im voraus von dieser Zeit?). Es ist mindestens angelegt in der formalen Forderung organischen Werdens oder der Totalität. Es spricht deutlich aus der Verlegung der Wahrheit in eine (rational unberechenbare) Entscheidung und schließlich auch im Verfechten eines Primats des Handelns wie in Goethes: das Beste wird nicht deutlich durch Worte, der Geist, aus dem wir handeln, ist das Höchste. Und es färbt in charakteristischer Weise alle geistesphilosophischen Grundbegriffe, wie Kultur, Idee, Bildung, Seele, Mensch, Freiheit, Tat, Weisheit usw., welche im Rahmen des historischen Denkens durchweg eine andere Bedeutung haben, als ihnen im Munde der rationalen Philosophen zukommt.

Soweit unser Versuch, die „heimliche Philosophie“ der Historischen Schule erstmals als einen Sinnzusammenhang zu entwickeln. Überlegt man, welche Verbreitung diese Anschauungen im 19. Jahrhundert in einer unübersehbaren Literatur weit über den wissenschaftlichen Bereich hinaus gefunden haben, so scheint die Aufgabe, diesen Sinnzusammenhang noch weiter nach seiner Rechtfertigung zu befragen, eine äußerst dringende.

Wir sagten: die Historische Schule habe einen eigentümlichen Wahrheitsbegriff gebildet. Begründet man aber nach diesem die Wahrheit eines Satzes auf seine Relationen zu historisch gegebenen Personen, Epochen, Nationen, Kulturen, so folgt daraus notwendig ein Relativismus. Ist dieser irrig, dann mag immer das ganze Begriffssystem der Historischen Schule geschlossen auf diesen Voraussetzungen aufgebaut sein, um so schlimmer für diesen Gedankenzusammenhang.

Und doch. Bricht dieser Gedankenzusammenhang hier gänzlich ab? Ahnt der Historismus wirklich nichts von dem Abgrund, auf welchen er lostreibt? Beruht dieses ganze, der einzigartigen Blüte unserer Geisteswissenschaften zu Grunde liegende Verfahren auf einer willkürlichen in ihrer Konsequenz sinnlosen Behauptung? Sollte der Historismus vielleicht doch Gründe für sein Verfahren haben, und zwar solche, welche sich ebenfalls widerspruchsfrei entwickeln ließen? Sollte dieser Nachweis gelingen, um so schlimmer für die bisherigen Kritiker des Historismus. Die Historische Schule hat sich einen eigentümlichen Wahrheitsbegriff gebildet. Welche Voraussetzungen schließt dieser Wahrheitsbegriff ein? Die Lösung liegt in einer Verknüpfung dieses Wahrheitsbegriffs mit der systematisch fortgebildeten Weltanschauungslehre unseres II. Kapitels.

### 3. WELTANSCHAUUNGSLEHRE.

Wir beginnen mit einer Fiktion. Gesetzt den Fall, es wolle jemand den Versuch wagen, das Weltbild eines voll entwickelten Menschen weit über den Bestand der theoretisch geklärten Begriffe und Vorstellungen desselben hinaus in der unverkürzten Totalität seiner Inhalte zu reproduzieren. Nicht nur das philosophisch durchdachte Weltbild also, sondern, um diese Gehalte herumgelagert, in breiten Gürteln alles „Wissen“ dieses Menschen überhaupt, das einzelwissenschaftliche, dann das vorwissenschaftliche bis an die Grenzen des Ahnens, Glaubens, des ganz unreflektierten Könnens. Dies Ganze unterbaut und durchwirkt von allen inhaltlich noch irgendwie faßbaren Richtungen des Interesses, des Wollens, Wünschens, Wertens in allen sinnlichen, mythischen, praktischen, ästhetischen, sozialen, politischen, ethischen, religiösen Ausprägungen.

Dies Weltbild, das bei verschiedenen Menschen natürlich sehr verschieden wäre, ließe sich unter sehr verschiedenen Gesichtspunkten betrachten. Ein Historiker könnte etwa versuchen, die Bewußtseinsinhalte, die seine „Versuchsperson“ mit anderen Menschen durch Tradition und Lebenszusammenhang gemeinsam hätte, wieder in Abschattungen der Gemeinsamkeit, in zahlreiche sich vielfach überschneidende Kreise zu ordnen. Er könnte auch versuchen, einen Bewußtseinsinhalt ähnlich dem Geologen zu schichten, zu zeigen, wie über gewissen primitiven Grundsichten andere sich ablagern, diese teils bedecken, teils frei



lassen, wie diese wieder selbst bedeckt werden, teils abbröckeln usw. Der Psychologe im engeren Sinne würde diese Bewußtseinsinhalte im Fluß, als Prozeß betrachten. Und schließlich könnte auch der Erkenntnistheoretiker diesem Bewußtseinsinhalt sich zuwenden. Und etwas müßte sich diesem, so er nur beobachten könnte, bei der Analyse der einzelnen Inhalte aufdrängen: die Macht der Synthesis. Und zwar äußerte sich diese keineswegs nur im Zusammenhang der wissenschaftlichen Inhalte. Was wir vom Zusammenhang religiöser und ästhetischer Inhalte längst wissen, das würde seine Gültigkeit auch in der ganzen vorwissenschaftlichen Sphäre erweisen. Auch diese Inhalte sind bei jedem Menschen in seiner Art von ganz bestimmten Blickpunkten aus geprägt und geordnet. Sie haben einen ausgesprochenen perpektivischen Charakter. Sei es die Wertperspektive des Künstlers, des Soldaten, des Beamten, jeder sieht bestimmte Phänomene in seiner Art. Ein Höhenzug bedeutet, landwirtschaftlich, militärisch, poetisch, malerisch betrachtet, ganz verschiedenes. Je genauer wir das Bewußtseinsganze eines Menschen kennen, desto deutlicher gliedern sich die einzelnen Inhalte desselben einem konsequent aufgebauten Ganzen ein. Auch die vorwissenschaftliche Sphäre ist von einem immanenten Streben nach Konsequenz und Ausgleich widersprechender Elemente erfüllt. Und könnte vielleicht die Analyse eines einzigen derartigen Weltbildes den Schein erwecken, diese Ordnung sei nicht geschaffen, sondern unmittelbar gegeben, so müßte schließlich der Vergleich mehrerer, untereinander stark differierender oder gar in Entwicklung befindlicher Weltbilder über den Zusammenhang jedes Inhaltes derselben mit jedem andern hinaus die Abhängigkeit aller von ganz bestimmten schöpferischen Blickpunkten offenbaren. Vergleiche man die verschiedenen expliziten und impliziten Urteile verschiedener Weltanschauungen über dieselben Gegenstände, so würde man immer wieder bestätigt finden: in jedem Weltbild ist jeder Inhalt eine Funktion der jeweiligen Perspektive, aus der heraus er gesehen oder besser geprägt ist. Hält man sich bei der Analyse solcher weltanschaulicher Perspektiven der Einfachheit halber wieder an die großen weltanschaulichen Typen, wie Idealismus oder Naturalismus, so wäre zu demonstrieren, daß auf jedem Gebiete der Wissenschaft wie des Lebens mit jeder noch so feinen naturalistischen Wendung jedes Teilchen eines idealistischen Weltbildes sich modifizieren müßte und umgekehrt. Bei jeder Schwankung unserer Weltanschauung sehen wir die Welt „mit neuen Augen“ an. In diesem Sinne muß man sagen: kein Inhalt ohne Synthesis.

Und dennoch: bei genauerer Analyse solcher totalen Weltbilder würden wir Wahrnehmungen machen, die dieser These zu widersprechen schienen. Eine tiefer dringende Betrachtung unserer Begriffe und Allgemeinvorstellungen etwa von Staat oder Kunst ergäbe augenscheinlich, daß jeder

von ihnen, so wie wir ihn ohne Anstrich im Bewußtsein haben, zahlreiche Momente enthielte, die nicht aus dem leitenden Gesichtspunkt unserer Weltanschauung abzuleiten wären.

Restlos analysiert sind unsere „Begriffe“ (im angegebenen weiten Sinne) doch nicht alle in Relationen zu einander und zu bestimmten Grundformen und Schemen der Betrachtung auflösbar. Und zwar die wissenschaftlichen so wenig wie die vorwissenschaftlichen. Wir wissen doch zum mindesten weit mehr, als unsere Theorie erzeugt, ja z. T. ihr Widersprechendes. Gerade der „Kenner“, gerade derjenige, der viel von Kunst versteht, wird bei bestimmten Seiten derselben sich immer wieder genötigt sehen, zu sagen: ja dies gehört auch zu ihr und ebenso dies, und muß das, auch wenn er diese Eigenschaften zunächst systematisch nicht einzugliedern vermag, ja wenn dieselben zunächst seiner ästhetischen Theorie zu widersprechen scheinen. Eben hieraus mag die vulgäre Formel die Konsequenz ziehen, welche sagt: die Welt sei umfassender als unser Begriff, in jeder Theorie falle eine Seite derselben „unter den Tisch“. Und was man so von Systemen und Theorien sagt, das gilt nicht minder von konsequent aufgebauten Weltanschauungen. Auch die Weltanschauung bringt mit ihren bestimmten Wertakzenten die Welt auf einen Nenner. Auch sie legt die Welt in eine Ebene. Die Welt aber — liegt nicht in einer Ebene, die Welt ist, um in diesem Bilde zu bleiben, „plastisch.“

Damit ist ein sehr wichtiger Punkt erreicht. Weshalb erscheint uns die Welt in diesem übertragenen Sinne plastisch? Ist es die Spannung zwischen Anschauung und Begriff? Einer erlebten Mannigfaltigkeit und der wissenschaftlich geläuterten Objektivität? Oder eine Spannung zwischen rein deskriptiv abzulesendem Wesen und konstruktiver Deduktion, die sich hier ausspricht? Diese Auffassung ist zwar weit verbreitet, aber nichts desto weniger bedenklich. Weder Empfindung noch Anschauung noch Schau liefert uns Resultate, die unserer einheitlichen Weltanschauung widersprechen. Die Anschauung ist selbst eine fundamentale synthetische Kraft. Was in meinem Gesamtweltbild meiner besonderen Weltdeutung systematisch widerspricht, stammt nicht aus der „Anschauung“, sondern aus anderen Weltanschauungen. Es ist genau so das Produkt einer Synthesis wie die Gedanken, die ich aus meinem Gesichtspunkte heraus synthetisch prägte, es entstammt nur einer anders gerichteten Synthesis. Und wie im Stereoskop zwei Blickpunkte plastische Bilder erzeugen, so sehen wir die Welt plastisch, weil wir von Kind auf gelernt haben, sie von verschiedenen Seiten, d. h. aus verschiedenen weltanschaulichen Gesichtspunkten zu betrachten. Quelle derselben ist die Gesamtkultur, in der wir leben, denn in jeder großen Kulturgemeinschaft kommen alle typischen Weltanschauungen zur Entfaltung. Vermittelt aber werden sie insbesondere durch die

Sprache (sehr wesentlich aber auch durch bildende Kunst, Musik und Lebensführung). Wer nur einigermaßen etwas denkt bei den Worten, die er hört, kennt und gebraucht, der muß durch die suggestive Kraft des einmal geprägten Gedankens (und einmal gebahnter Gedankengänge) in die verschiedensten Gesichtspunkte, aus denen diese Gedanken stammen, hineingezwungen werden. Die Basis aber bilden die widerspruchsvollen Impulse im eigenen Busen.

Und dies ist es, was zur Folge hat, daß wir ein viel umfassenderes Wissen um das Ganze der Welt haben, als in eine einheitliche widerspruchslöse Weltanschauung eingeht, und daß immer da, wo wir als Theoretiker auf eine besondere „Schwierigkeit“, ein besonderes, gar „unlösbares“ Problem stoßen, daß da immer unser „Wissen“ um die andere Seite der Dinge eine Rolle spielt. Und zwar die andere Seite der Dinge, nicht wie sie „ist“, sondern wie sie geprägt wurde. Ja, es wird sich später zeigen, daß es mehr ist als ein „Wissen“ um diese andere Seite.

Die Folgen für die Struktur unseres Gesamtwissens um die Welt im ganzen wie in ihren Teilen sind sehr merkwürdige, dabei selten beobachtete.

Die durchgreifende Macht einer einheitlichen Weltanschauung ist und bleibt in demselben überall sichtbar. Ihre synthetische Funktion aber steigert sich nur in seltenen Fällen zu reiner Erzeugung und völliger Neuprägung von Inhalten (die völlig unverständlich wären und damit in ihrer produktiven Wirkung gehemmt), sondern begnügt sich im allgemeinen mit Umprägungen, Neuordnungen, Umgruppierungen, mit einem Modifizieren, Akzentuieren und Färben. Wie sich in einem magnetischen Felde jedes Einzelteilchen nach den Kraftlinien des Magnets einstellt, so sind und bleiben alle Inhalte eines Weltbildes von einem einheitlichen Blickpunkte dirigiert, aber als Inhalte waren sie meist schon da, freilich nicht als gegebene, sondern als ererbte Inhalte. Denn unsere Begriffe sind das Werk von Jahrtausenden. Dies ist die große Aufgabe der Geistesgeschichte, zu zeigen, wie, dank der Kooperation der Kulturen, Nationen, Epochen, Stände, Berufe, Genien, in zähem Fluß der Bewußtseinsinhalt der Menschheit sich wandelt und der unsere geworden ist. Diese zum Teil sehr dramatische Vorgeschichte unserer Begriffe würde aber der Logik der nachgeborenen Systematiker wenig Schwierigkeiten bereiten, wirkten in dieser Kooperation nicht die verschiedensten Weltanschauungen zusammen. Und dieses Zusammenwirken ist es, das unseren Begriffen den höchst eigentümlichen Zug gibt: aus Prägungen ganz verschiedener weltanschaulicher Herkunft geschichtet zu sein.

Rein idealistische und rein naturalistische Auffassungen der Dinge gibt es normalerweise überhaupt nicht, sondern, wie es etwa innerhalb der politischen Parteien der Linken und Rechten wieder linke und rechte Flügel gibt und innerhalb dieser linken Flügel wiederum rechte und linke

gedacht werden können, so wird sich einer sorgfältigen Analyse mancher idealistische Begriff als das Ergebnis idealistischer Akzentuierungen einer vornehmlich aus naturalistischer Perspektive geprägten Unterschicht darstellen, wie umgekehrt in vielen naturalistischen Begriffen der eingearbeitete Ertrag idealistischer Konzeptionen sichtbar gemacht werden kann und dies in hundertfacher wechselseitiger Schichtung von relativem Fluß aber auch relativer Konstanz. Was aber von unserem Begriffe gilt, das ist nicht minder von unseren Institutionen zu sagen. Sie stellen der Geistesgeschichte dieselbe Aufgabe. Denn nicht nur unsere Begriffe von Staat, Sitte, Kunst tragen die Spuren der verschiedensten produktiven Perspektiven in sich. An den Staatsgebilden selbst, an denen sich unsere Staatsbegriffe empirisch immer neu orientieren, haben alle Weltanschauungen mitgearbeitet. In dieser Welt leben wir, sie ist auch die „Wirklichkeit“ des Historikers.

Einen idealistischen Begriff prägen oder eine idealistische Institution schaffen heißt, einem überlieferten Zusammenhang von Gedanken über ein bestimmtes Thema, an dem sich idealistische und naturalistische Motive bereits fruchtbar erwiesen haben, eine produktive idealistische Wendung geben. Die idealistischen Elemente dieses Ganzen gegenüber den naturalistischen in schöpferischer Umprägung und Gruppierung als die wesentlichen herausheben.

Damit fällt ein charakteristisches Licht auf die Leistung unserer Weltanschauungen überhaupt im ganzen unseres Bewußtseins. Als Wilhelm Dilthey seine Typenlehre schuf, an welche unser zweites Kapitel angeknüpft hat, da verzichtete er nicht nur auf den oben unternehmenen Schritt, diese Analyse auf die ganze Begriffswelt, und nach dem Beispiel, das H. Nohl für die Malerei gegeben hatte, auf die ganze Kulturwelt anzuwenden, er unterließ auch den systematisch noch bedeutsameren Versuch: seine drei Typen ihrerseits wieder auf einen gemeinsamen Nenner zu bringen. Er begnügte sich auf Grund seiner an Weite und Tiefe nie mehr erreichten historischen Erfahrung mit einer Klassifikation. Durch die Jahrtausende begegnete er demselben Typus und er fand diese Typen zugleich empirisch als Parteien gruppiert, die historisch und sachlich in bestimmten Grundüberzeugungen und charakteristischen Gegnerschaften verbunden waren.

Unmöglich aber ist dieser Versuch einer weiteren systematischen Verarbeitung der drei Typen nicht. Ja, man kann sie sehr wohl in der im zweiten Kapitel bereits angedeuteten Richtung als Antworten auf die Frage nach der Stellung des ideellen Momentes im Ganzen der Welt nicht nur vergleichen und klassifizieren, sondern auch deduzieren. Ja man kann sagen: welche fundamentale philosophische Frage man auch als Maßstab wählt, stets läßt sich angeben, welcher der typischen Lösungsmöglichkeiten derselben die empirischen Typen Diltheys zuzurechnen sind. Sie



sind die Tendenzen zu den elementarsten Momenten jedes Objektes überhaupt, als da sind: Einheit und Mannigfaltigkeit, Form und Stoff, Ordnung und Fülle, eine bestimmte Stellung einzunehmen. Dabei aber handelt es sich stets um den Vorrang der einen und der anderen Seite, und will man unter diesen Gesichtspunkten die weltanschaulichen Positionen in knappsten Zügen charakterisieren, wo nicht schließlich karikieren, so kann man sagen: indem der Naturalismus zur Anerkennung der Mannigfaltigkeit drängt, vergißt er vor lauter Mannigfaltigkeit die Einheit. Der Idealismus der Freiheit ignoriert über der Einheit das Mannigfaltige. Der objektive Idealismus, der die Einheit im Mannigfaltigen, die Mannigfaltigkeit im Ganzen erstrebt, vergißt vor lauter Harmonie die Spannung dieser Momente. 10

Was ist es aber — und damit nähern wir uns einem dritten Punkte, in welchem die Diltheysche Typenlehre systematische Fortbildung heischt — was ist es, was die Menschheit immer wieder drängt, zugunsten einer Seite Partei zu ergreifen? Weshalb nehmen wir, angesichts der Tatsache, daß überall Einheit und Mannigfaltigkeit zugleich ist, immer wieder einseitig Stellung? Den formalen Anstoß gibt zweifellos das Handeln. Dieses ist es, was zu Entscheidungen zwingt. Als Schaffende können wir nicht idealistisch oder naturalistisch zugleich handeln, leben, dichten oder malen, erziehen oder uns politisch betätigen. Wir müssen unser Tun in die Wagschale einer Partei werfen, derjenigen, die uns die „wahre“ ist. Und stets wird uns dabei das Bewußtsein begleiten: wäre sie es noch nicht, so müßte sie es werden. Denn nicht nur unsere Begriffe, sondern auch unsere Taten, Werke, Institutionen, unser Sollen trägt die fundamentalen Züge unserer Weltanschauung. Ein produktiver Künstler oder gar ein religiöser Prophet wird sich nicht dabei beruhigen, daß die bisherigen Kunstwerke oder Religionen in der Majorität so oder so gewesen seien, er wird nach seinem produktiven Gewissen über das wahre Wesen der Kunst oder Religion entscheiden. 20 30

Damit aber verrücken sich die Motive der weltanschaulichen Stellungnahmen mehr und mehr in den Willen, womit eine Entwertung der rein kognitiven Sphäre Hand in Hand geht. Wir wissen sehr wohl um die faktische Mehrseitigkeit der Welt, aber wie diese in concreto das synthetische Erzeugnis einer Mannigfaltigkeit von Gesichtspunkten ist, so zwingt uns unser Handeln, die eine Seite dieses Ganzen, d. h. den einen Gesichtspunkt der Weltbetrachtung und Weltbearbeitung für den wahren und wesentlichen zu halten.

Daß wir angesichts einer Einheit und Mannigfaltigkeit so unverkennbar umschließenden Welt dennoch immer nach einer Seite drängen oder auf die Herbeiführung derselben uns versteifen oder schließlich eine erarbeitete Harmonie der Gegensätze so lebhaft genießen, das muß andere als rein logische und erkenntnistheoretische Motive haben, das wurzelt letztlich im Ethischen. 40

Und dies ist das Ergebnis, auf welches unsere ganze Betrachtung hindrängt: Idealismus der Freiheit ist eine Einheitsforderung angesichts des plastisch gegenwärtigen Ganzen. Sie muß vom Ganzen her verstanden werden. Denn der Druck des uns bedrängenden Mannigfaltigen motiviert erst die Forderung der Einheit. Naturalismus ist eine Sinnlichkeitsforderung. Sein Motiv kann ein Verschmachten nach Leben sein. Der objektive Idealismus ist eine Harmonieforderung. Forderungen sind es, die Synthesen schaffen. Ethische Forderungen und nur sie sind es, die in Weltanschauung gipfeln und welche den spezifischen Wahrheitsbegriff der Philosophie als Weltanschauung erst verständlich machen. Eine weltanschauliche Wahrheit will noch etwas anderes sein als objektiv richtig. Daß hier ein Tisch steht, daß Napoleon dann und dann geschlagen wurde, ist objektiv richtig. Solche Feststellungen haben „Realgeltung“. Der pythagoreische Lehrsatz ist „theoretisch gültig“. Der Satz: dies und dies Moment sei der Welt oder der Moral oder der Kunst wesentlich, zielt auf etwas ganz anderes. Was wesentlich ist an einem Ganzen, das sagt ein weltanschaulicher Satz aus, der eine besondere Form der Wahrheit hat und haben will. Wo er in Konflikt mit anderen Weltanschauungen tritt, da betrifft er weder Faktisches noch theoretisch Folgerichtiges, mit welchem er überhaupt nicht in Konflikt kommen kann, sondern nur die eine Frage, was am Ganzen wesentlich sei oder deutlicher sein solle. Denn die metaphysische Formulierung: dies „sei“ das Wesen, ist letzten Endes nur die Verkleidung eines produktiven Postulates. Worauf die Reflexion auf das lebendige Schaffen stets von neuem hinführt. Man kann an allen diesen Sätzen über das „Wesen“ das ethische Moment, das Wesen solle so sein, herauspüren, ja letztlich wird man nicht verkennen können, daß dieses Prädikat des Wesentlichen den subjektiven Beiklang bekommt: dies Moment sei mir wesentlich, mir als konkret Handelndem in der und der konkreten geistig-sittlichen Situation, in der wir als Schaffende stets und notwendig stehen. Vor allem aber muß ich um der Sache willen wählen, und notwendig ist dann dies Wesentliche (vielleicht bezeichnet es die Situation noch deutlicher, zu sagen: dies Wesentlichere) weniger als das Ganze, das es allerdings gerade unter dem Gesichtspunkt seines „wahren“ Wesens voll repräsentieren will, ohne daß dieses Ganze damit aufhörte, auch weiter ältere objektiv und theoretisch richtige Momente zu enthalten. Diese werden nur umso mehr als unwesentlichere umdeutend zurückgedrängt, als es zwischen einem Willen zum Mannigfaltigen und einem Willen zur Einheit nur ein Entweder-Oder gibt, oder aber einen ganz konkreten ebenso bestimmt ergriffenen synthetischen Gewichtsausgleich.

Frage ich aber nach meinen Gründen, so zu wählen, so finden wir den jeweiligen Aspekt der Sache bedingt in einer tieferen Schicht letzter Motive. Wie dies von allen Philosophen wohl am großartigsten Fichte

gesehen hat, dessen Erste Einleitung in die Wissenschaftslehre den Zusammenhang erkenntnistheoretischer und ethischer Motive, vor allem aber das schließliche Primat der letzteren unvergleichlich durchsichtig gemacht hat. Denn hier ist klar erkannt, daß dem erkenntnistheoretischen Gedanken einer „Gegebenheit“ letztlich das ethische Motiv des Heteronomen zu Grunde liegt.

Die tiefsten praktischen Blicke aber hat in diese Zusammenhänge die Historische Schule getan, die tiefsten und die umfassendsten. Hier ist der Punkt, wo wir die Ergebnisse dieser Weltanschauung verknüpfen können mit dem, was die Analyse des Verstehens über den Wahrheitsbegriff der Historischen Schule lehrte. 10

Was wir „verstehen“ wollen und was das eigentliche Rätsel des Verstehens darstellt, das ist die Frage: aus welchen tieferen Gründen ein produktiver Geist unter den möglichen Weltanschauungen eben die seine wählte. Das aber ist zu verstehen allein aus seinem Schicksal, und aus diesem zieht seine Leistung ihren Inhalt.

Aller Inhalt einer Weltanschauung beruht auf einem Lebensbezug, und dieser Lebensbezug muß Inhalte, d. h. Deutungen des Weltinhalts und Lebens erst schaffen; denn das formal Richtige gilt weltanschauungsfrei; die möglichen Inhalte selbst aber liegen nicht in einer Ebene, sondern an den entgegengesetzten Polen einer Kugel. Es ist uns nicht so leicht gemacht, unsere Pflichten aus Handbüchern der Vernunftlehre abzulesen; inhaltliche Entscheidungen wollen erkämpft sein. Erst aus der Berührung und Spannung sachlichen und persönlich ethischen Sollens, erst aus der Verflechtung des formalen Sollens mit unserm Schicksal gehen mit einer höheren Notwendigkeit als der logischen die großen, eben um ihres Inhaltes willen fruchtbaren Schöpfungen hervor. Erst auf diese Notwendigkeit und auf diese aus ethischer Spannung geborenen inhaltlichen Entscheidungen sind Prädikate, wie groß, tief, substantiell, wahrhaftig, echt, erlebt, beseelt, anwendbar. 20 30

Aber dieses ethische Moment des Gewissenszwanges, das Fichte nur für die idealistische Entscheidung in Anspruch nahm, ist in allen „großen“ Weltanschauungen in Wirkung, und auch naturalistische Motive können, wie sie in großen Kulturen, in Werken und Institutionen sich fruchtbar erwiesen, so, vom Standpunkte des Gewissens betrachtet, existentiell notwendig sein. Denn diese Fruchtbarkeit im Werk und die existentielle Notwendigkeit des Schaffenden sind der tieferen Analyse nur zwei Formeln für dieselbe Sache. Weshalb die naturalistischen Motive auf keinen Fall prinzipiell, wie Fichte dies tut, rein negativ als menschlich allzu menschliche verstanden werden können. Es gibt ebenso einen sterilen Idealismus als einen flachen Naturalismus. Wo der Einheitsgedanke nicht vom verwirrenden Andrang der Triebe befreit, wo er nicht sinnliche Kräfte machtvoll bündigt, wo er nicht moralische Rätsel beglückend löst, wo er nicht 40

wahre Sittlichkeit sichert, wo er leer, eitel, matt und hohl ist, da kann es produktive Pflicht sein, sich auf die Seite der Sinnlichkeit und Mannigfaltigkeit, des Stoffes, der Kraft zu schlagen, einem Glück in große, unserem Willen entzogenen Zusammenlänge eingebettet zu sein, sich hinzugeben.

Wer dies leugnete, der müßte konsequenterweise seinen Horizont unerhört verengen, er könnte folgerichtigerweise etwa auf dem Gebiete der Kunst Asiatisches, Franz Hals, Velasquez unmöglich neben Michelangelo oder Rembrandt würdigen und im gleichen Atem den weltanschaulichen Motiven der ersteren auf anderen Gebieten jedes Recht versagen. Das widerspräche der Einheit der weltanschaulichen Synthesis. Allerdings nur den Motiven, denn ein anderes ist es, die großen Dinge zu verstehen, ein anderes, sich für eine bestimmte Seite weltanschaulich und schaffend zu entscheiden.

## VI. DIE RELATIVITÄT DER KONKRETEN VERNUNFT.

### 1. URSPRUNG UND GRENZEN DER RELATIVITÄT.

Damit sind auf der Höhe der relativistischen Krise zugleich die Elemente zu ihrer Überwindung gegeben.

Wir fanden die Geisteswissenschaften in den Widerstreit der Weltanschauungen verflochten. Ihre Methoden sind unmittelbare Folgerungen weniger fundamentaler weltanschaulicher Prämissen, der selben Grundanschauungen, welche wir im Gebiet der Philosophie und des gesamten geistigen und kulturellen Lebens in Geltung gefunden haben. Als Triebfedern dieser Methoden aber erkannten wir Lebenskämpfe und hinter den weltanschaulichen Voraussetzungen selbst Entscheidungen des Willens, Forderungen und Postulate.

I. Wir bedürfen zunächst endgültiger Klarheit über Art und Umfang dieser weltanschaulichen Verhaftung: Eine Entscheidung über den Primat der Lebens- und Willensrichtungen vor den theoretischen Konzeptionen der Philosophie oder den Wissenschaften ist nämlich erst im letztgenannten Falle angebahnt. Bis dahin hatten wir nichts als ein Verhältnis schlichter Konsequenz zwischen ihnen konstatiert. Bestimmte geisteswissenschaftliche Theorien sind weltanschaulich naturalistisch, d. h. eine gemeinsame weltanschauliche Grundlage schließt bestimmte philosophische Systeme und ihre erkenntnistheoretischen, logischen, ethischen, staats- und rechtsphilosophischen, ästhetischen, religionsphilosophischen, sprachphilosophischen Unterabteilungen mit bestimmten Formen der geisteswissenschaftlichen Theorie und Methodologie, bestimmten Geschichtsauffassungen (Milieutheorie, Kollektivismus, historische Gesetzmäßigkeit, soziologische und marxistische Unter-



baulehren, Vorherrschaft der unteren Seelenkräfte wie Hunger und Liebe usw.) bestimmte Formen praktischer Kunstlehren und praktischer Weisheit und schließlich bestimmte Formen der Kunstübung und Gestaltung des Lebens in schlichter Folgerichtigkeit systematisch zusammen.

Ob nun darüber hinaus eine Entscheidung über den Primat des Lebens oder der Theorie, eine Abhängigkeit der konkreten Folgerungen von den abstrakten Prämissen oder der abstrakten Voraussetzungen von der konkreten Tat getroffen wird, das festgestellte Verhalten der Geisteswissenschaften zu den verschiedenen philosophischen Standpunkten und zu den Methodenstreitigkeiten der Nachbargebiete genügt schon vollkommen, ihre sog. Wissenschaftlichkeit schwer zu gefährden. Und natürlich wächst die relativistische Gefahr, wenn über die Sphäre des Theoretischen hinaus die der produktiven Kunst, Dichtung und Lebensgestaltung in den Bereich dieses weltanschaulichen Zusammenhangs hineingezogen werden.

Dieser letztere Gesichtspunkt ist aber mit größter Energie durchzuführen. Es gibt schlechtweg keine menschliche Äußerung, in welche das Subjekt, das ihr ihre bestimmte Gestalt gab, nicht einen weltanschaulichen Sinn in irgendeinem Grade hineingeprägt hätte. In irgendeiner Weise muß alle geprägte Form für oder gegen Einheit oder Mannigfaltigkeit bzw. eine der zahllosen Unterpolaritäten, die sich dieser umfassendsten Polarität eingliedern, Stellung nehmen. Der Umfang der Relativität auf weltanschauliche Standpunkte ist schlechtweg unbegrenzt.

Schon die Erscheinungsform vieler menschlichen Äußerungen als solcher schließt oft diese Stellungnahme ein: Staaten im vollen Sinne wären auf radikal individualistischer Grundlage unmöglich und damit zugleich Geschichte im großen Sinne des Wortes. Nicht minder aber auch große Architektur oder die Tragödie.

Liebeslyrik kann auf dualistisch asketischer Basis nicht entstehen. Ebenso Landschaftsmalerei. Alles Ästhetische schließt überhaupt eine gewisse Versöhnung der Sinnlichkeit notwendig in sich (das schließt natürlich nicht aus, daß innerhalb seiner Ausdrucksformen alle großen Grundtendenzen wieder zur Geltung kommen).

Auf einer gewissen naturalistischen Basis, unbedingt aber auf einer objektiv-idealistischen kann ein asketisches Ethos nicht bestehen. Daß Kirchen bestimmte weltanschauliche Voraussetzungen haben, ist wohl selbstverständlich.

In wissenschaftlichem Rahmen treten Geschichtsphilosophien großen Stils wieder nur unter ganz bestimmten Bedingungen hervor. Dem Naturalismus fällt das geschichtliche Leben in den Naturlauf. Für einen radikalen rationalistischen Dualismus ist alles Geschehende zu irrelevant, um das wahrhaft Wesentliche, die Geltung der Idee zu berühren. Auf schroff individualistischer Grundlage fehlt nicht minder

das Interesse für ein Geschehen, das über den Lebenskreis des Individuums hinausgreift.

Ethik hat, solange das Moment des Sollens und der Pflicht von ihrem Sinn nicht völlig abgelöst wird, ihren natürlichen Ort im Dualismus. Rationale Wissenschaft im modernen Sinne entsteht immer erst in Phasen, in denen die Alleinherrschaft der religiösen Mächte vor dem Anspruch profaner Mächte zurückzutreten beginnt.

Bei Erscheinungen von sehr ausgeprägtem weltanschaulichen Charakter enthält demnach schon die Erscheinungsform und zudem das in Erscheinungtreten und Bestehen ein wesensnotwendiges weltanschauliches Votum.

Bei anderen steckt dasselbe in der größeren oder geringeren Rolle, welche sie im ganzen eines Systemes spielt.

Bei wieder andern in dem Bedeutungsakzent, den das äußere Gerippe etwa eines Wortes oder einer Institution durch die jeweils sich desselben bemächtigende Weltanschauung erhält. Das letztere ist angesichts der weltanschaulichen Mehrdimensionalität des Kulturlebens der normale Fall. Eine umfassende Darstellung dieser Zusammenhänge hätte sich zur Grundlegung einer Philosophie der Geschichte insbesondere der Interpretation der großen historischen Objektivitäten zuzuwenden. Hier waren in erster Linie die weltanschaulichen Zusammenhänge der begrifflichen Welt und ihr prinzipielles Verhältnis zur Welt der Praxis der Institutionen und der Lebensgestaltung von Interesse.

Ich erinnere an die in den vorhergehenden Abschnitten ausgebreiteten Materialien, welche geeignet sind, insbesondere den Zusammenhang erkenntnistheoretischer, logischer und ethischer Theorien, dann dieser zu Staats-, Rechts-, Wirtschafts- und Gesellschaftslehren, zur Erziehungslehre, zur Sprachwissenschaft, Kunstwissenschaft, Geschichtsauffassung, zu Institutionen, Kunstschaffen, Prophetie und schließlich zum Leben selbst zu veranschaulichen.

Diese Analysen sind prinzipiell auf jeden einzelnen Begriff auszudehnen.

Der Begriff der Philosophie wandelt sich mit den weltanschaulichen Voraussetzungen und durchweg ist es dies eine Schema, das zu Diltheys drei Typen in unmittelbare Beziehung gesetzt werden kann, das weiterhin die Variationen aller diesem Urbegriff zu subsummierenden besonderen Begriffe beherrscht: Allgemeingültigkeit ruht auf einem festen Grunde außerhalb des Erscheinungsflusses, Mißtrauen und Vorbehalt gegenüber der Erscheinungswelt: dualistischer Idealismus. 2. Vertrauen zur Erscheinungswelt der ein Sinn immanent ist: objektiver Idealismus. 3. Es gibt nur die Welt der Sinne und des Werdens, was geschieht folgt ihrem Gesetz: Naturalismus.

So der Begriff des Lebens: er ist genuin objektiv-idealistisch. Und tritt daher in dualistischen Systemen relativ zurück. Er kann aber in ihren subjektivistischen Fraktionen die Aufgabe erfüllen, das Subjekt in Beziehung zum Wirklichen zu bringen. Damit tritt es unter Bedingungen der Wirklichkeit. Der Naturalismus zieht es infolgedessen in diese Wirklichkeit als Prozeß hinein. Der objektive Idealismus dagegen sieht seine sinnliche Erscheinung als Ausdruck sinnvoller Kräfte an.

Der Genius. Für diesen Begriff gilt Ähnliches wie für den Begriff des Lebens. Auch er ist objektiv-idealistisch mit irrationalistischem Einschlag. Für den Dualismus: bloßer Erfüller und Entdecker, er tut aus sich zu den entdeckten Werten nichts hinzu, d. h. er hat nichts auszudrücken. Wo er dennoch Eigenart ausdrückt ist dies von Übel, sinnliche Schlacke. Der objektive Idealismus hat Vertrauen gerade zu dieser Mischung des Ideellen und Natürlichen. Der Naturalismus zerstört diese Illusion, er gliedert ihn dem Kreislauf der Natur ein oder er radikalisiert den sinnlichen Anteil und unterstreicht die Beziehung zu Krankheit und Wahnsinn. 10

Dementsprechend gestaltet sich bei den drei Weltanschauungen die Kategorie des Ausdrucks. Der Naturalismus sieht in dieser Beziehung von Geist und Leben eine Kausalbeziehung (oder er faßt das „sich Ausdrücken“ im Sinne eines „Dokumentierens“ auf. Ein document humain aber ist ergreifender Ausdruck menschlicher Gebrechlichkeit. Der Idealismus eine rein logische. Der objektive Idealismus in der komplizierten Verbindung mit einem Irrationalismus widerspricht dieser Auffassung nicht, isoliert aber die Seite des Lebens, weil er seinem Sosein das Primat gibt vor dem Sosein der Kultur, in welcher sich dieses Leben folgerichtig manifestiert. 20

Über die verwandten Beziehungen von Verstehen, Begreifen und Erklären haben wir eingehend gehandelt.

Bemerkenswert ist der Bedeutungswandel eines Begriffs wie der des Interesses. Der Idealismus ist für Interesselosigkeit. Das Moment der sinnlichen Färbung im Begriff der Existenz ist ihm verdächtig. Aus ihm fließt dem objektiven Idealisten das Interesse. Und der Naturalismus vergrößert das existentielle Moment in ein sinnliches und utilitarisches. Ungewöhnlich lehrreich sind in diesem Zusammenhang die Streitigkeiten des 17. und 18. Jahrhunderts über die Möglichkeit einer völlig selbstlosen Gottesliebe. Die Entscheidung der Kirche gegen die Uninteressiertheit zeigt, daß unter der übermächtigen Garantie der Transzendenz Konzessionen an das Sinnliche gefahrlos werden. Die Reihe ist beliebig fortzusetzen. So rationalisiert etwa der philosophische Dualismus den sachlichen Gehalt des religiösen Glaubens. Der objektive Idealismus stellt in der Romantik ihren emotionalen Zug ins rechte Licht, der Naturalismus erklärt sie. 30 40

Dies wären universale Gesichtspunkte, sämtliche philosophische Grundbegriffe in einem niegeschriebenen Wörterbuch zu entfalten. Dasselbe aber wäre geeignet, einer neuen Kritik der Vernunft zur breiten empirischen Grundlage zu dienen.

Wie aber Begriffsbedeutungen und Institutionen so ist grundsätzlich jede menschliche Äußerung Träger einer bestimmten weltanschaulichen Tendenz.

In welchem Sinne können auch ganz atheoretische Äußerungen in Berührung mit philosophischen Systemen kommen? Im großen betrachtet ist es wohl einsichtig, daß z. B. idealistische Begriffe und naturalistische Lebensformen auch als atheoretische notwendig in Widerspruch und Spannung zueinander treten müssen. Dasselbe muß aber logischerweise auch im kleinen eintreten.

Man muß sich nur in schlichter Beobachtung der Kulturwirklichkeit klar machen, inwiefern und daß jedes menschliche Gebilde seinen weltanschaulichen Charakter als eingepprägten nicht nur hat, sondern auch in objektiver Prägung bewahrt. Selbstverständlich relativ, aber eben relativ sehr fest und eventuell nach tausendjährigem Schlaf neu erweckbar. Selbstverständlich auch relativ im Sinne hermeneutischer Klüfte zwischen Epochen und Kulturen. Aber auch eine undeutliche oder mißdeutete Prägung wirkt durch ihre Bedeutung (die nie ganz willkürlich sein wird) auf den Deuter zurück. Ein naturalistisches Kunstwerkchen im Lebenskreis eines Dualisten, ein idealisches Wort im intimen Wortschatz eines Naturalisten, ein Blick beider „Radikaler“ auf eine Harmonie atmende Landschaft (deren Eindruck meistens durch die Deutung eines großen pantheistischen Künstlers in diesem Sinne bestimmt ist) müssen, wenn intensiv erlebt, dank notwendiger logischer „Ausstrahlungen“ ihrer Prägungen im Bewußtsein des Empfängers dieser Eindrücke ganz bestimmte Spuren hinterlassen. Und werden in einem heterogenen Medium je nach Intensität und Summierung als Gär- und vielleicht Sprengstoff sich auswirken.

Dieser Ausgleich zwischen den Konsequenzen unserer Bewußtseinsgehalte vollzieht sich i. a. ebenso unterhalb der bewußten und „wachen“ Reflexion wie das Schlußfolgern auch.

Dies alles zeigt, daß das Kulturleben mit den Kategorien Wert und psychisch oder physisch allein nicht begriffen werden kann.

II. Daß der Übergang von Weltanschauung, Philosophie und Leben in allererster Linie ein Zusammenhang schlichter systematischer Konsequenz ist, ist ein für jede Weltanschauungslehre um so wichtigerer Gesichtspunkt, als eine Klärung dieser Verhältnisse durch die zu früh aufgeworfene Frage nach der Art dieser Verbindung und den Versuch, diese Frage noch verfrühter durch psychologische (und gar sinnespsychologische!) Erklärungen zu entscheiden, nur gefährdet werden kann. Erst aus solchen Erklärungsversuchen entsteht die eigentliche psychologistische Gefahr.

Diese Basis, nach systematischen Zusammenhängen zu fragen, wird auch nicht verlassen, wenn die Frage aufgeworfen wird, ob nicht innerhalb der Sphäre des Gehaltes den praktischen Stellungnahmen ein Vorrang vor den theoretischen gebühre.



Ihre Durchführung wäre das zweite Glied einer neuen Kritik der Vernunft. Es gälte nicht nur zu zeigen, daß der Einfluß von Weltanschauungen auf das Erkennen und Schaffen ein mehr oder weniger großer, sondern daß er ein radikaler ist. Als neues Glied müßte in diesem Zusammenhang die Erkenntnis treten, daß es primär Forderungen des Willens und nicht kognitive Akte sind, die hinter diesen Weltanschauungen stehen. Und diese Erkenntnis bedürfte, um zu ihrem vollen Sinn gebracht zu werden nicht minder einer radikalen Durchführung. Alle Synthesis ist vom Willen geleitet.

Fast möchte man als besten Beweis für die Richtigkeit dieser These die Art und Gefühlsfarbe der Widerstände ansehen, welchen sie selbst zu begegnen pflegen und welche auch dem exaktesten allgemeinen Beweise solcher polemisch belasteten Behauptungen die praktische Durchschlagskraft zu rauben drohen.

Darum seien in folgendem zu allernächst einmal „Befürchtungen“ zerstreut.

1. Diese Form des Relativismus begründet nur „Wahrheit“ auf den Willen. Die Richtigkeit kritisch festgestellter Daten und Fakten oder theoretisch richtiger Folgerungen wird durch dieselben überhaupt nicht berührt.

Es gilt deshalb zunächst, theoretische und empirische Richtigkeit von weltanschaulicher Wahrheit scharf zu unterscheiden. Was einmal richtig festgestellt ist und richtig aus Prämissen gefolgt, das ist und bleibt unaufhebbar richtig. Die Frage, ob es schon vor seiner Formulierung „richtig“ war, dürfte dabei wesentlich überschätzt worden sein. Richtig verstanden ist sie zu bejahen. Alle Möglichkeit gilt zeitlos. Zum Möglichen in diesem Sinne müssen grundsätzlich auch richtige Folgerungen aus völlig willkürlichen Prämissen gerechnet werden.

Unter diesem Gesichtspunkt muß der Relativismus der Weltanschauungen geradezu als Retter der Logik angesprochen werden. Er hebt sie einer Unsicherheit, welche ganz unerträglich wäre, wenn die Anarchie der philosophischen Systeme wirklich auf reiner Logik und nicht auf Willensrichtungen beruhte.

Nicht als griffen diese Weltanschauungen nicht auch in den Bereich der logischen Systeme ein. Daß die Urteilstheorien der idealistischen Systeme, von denen der naturalistischen charakteristisch differieren, kann fast nicht übersehen werden. Die Lösung aber auch dieser wissenschaftlichen Gegensätze scheint nur dadurch so schwierig und hoffnungslos, weil auch hier zwischen Feststellungen und theoretischen Folgerungen einerseits und aus weltanschaulichen Gesichtspunkten abzuleitenden Richtungen des Interesses andererseits nicht reinlich genug geschieden wird.

Von diesen Richtungen des Interesses hängt im letzten Grunde zwar der Inhalt jeder menschlichen Tätigkeit einschließlich der wissenschaftlichen entscheidend ab, keineswegs aber die Richtigkeit, der von diesem Inhalt ein- und auch ausgeschlossenen wissenschaftlichen Theorien.

Ein wichtiges Beispiel für diese Rolle des Interesses haben wir schon erörtert. Der Geisteswissenschaftler will „verstehen“ (und nicht nur „erklären“ oder „begreifen“) weil er sich für das Korrelat des Verstehens: die Berührung von Sache und Geist primär interessiert. Die andern Betrachtungsweisen werden dadurch nicht grundsätzlich  
10 falsch, sondern entfallen als weltanschaulich nicht relevant.

Unter diesen Gesichtspunkten dürfte wohl auch der Gegensatz Goethes und Newtons am einleuchtendsten zu interpretieren sein. Goethe hat Newton nicht „widerlegt“, er verwarf seine Fragestellung. Durch eine derartige Kritik sind aber theoretische Ergebnisse als solche gar nicht berührbar.

Der Ursprung im „Ethischen“ (in dem hier einzig sinnvollen weiten Sinne des aus der Tiefe letzter Motive bejahenden) ist hier um so durchsichtiger.

Diese Unberührbarkeit aller „Richtigkeit“ von Interessenrichtungen wird vielleicht am deutlichsten, wenn wir die zwar ungewohnte aber  
20 durchaus berechtigte Erwägung anstellen, daß auch die naturwissenschaftlichen Elemente unseres Weltbildes ungeachtet ihrer ewigen theoretischen Geltung nur so lange Teilinhalte unseres Weltbildes sind und bleiben, als sie uns irgendwie relevant erscheinen. An ihrer Relevanz hängen Gewichte, die zu bewegen fast über Menschenkraft zu gehen scheint (wogegen allerdings mit Betonung zu erinnern ist, daß der Glaube auch Berge versetzen kann): Industrie, Technik, Bequemlichkeit des Lebens.

Grundsätzlich könnte auch dies alles einmal gleichgültig werden.  
30 Dem indischen Büsser bedeuten die Möglichkeiten des Fliegens und Funkens konsequenterweise gar nichts. Auf dieses „mir bedeuten“ kommt aber praktisch alles an. Würde der indische Asket der vorherrschende Typus des Menschen werden, so könnten unsere sämtlichen naturwissenschaftlichen Erkenntnisse wieder verloren gehen und wären dann auch nicht mehr „vorhanden“.

Der Exaktheitsunterschied der Natur- und Geisteswissenschaften beruht ganz vornehmlich darauf, daß die Arbeit der ersteren nicht nur auf die „Tatsachen“, sondern zugleich auf eine (relativ) konstant bleibenden Fragestellung, d. h. genau besehen wissenschaftliche Frage-  
40 stellung und weltanschauliche Interessenrichtung gegründet ist, während die Geisteswissenschaften tief in den Widerstreit der Interessenrichtungen verstrickt sind. Auf diesem Widerstreit der Interessen beruht ihre Relativität. Innerhalb konstanter Fragestellungen sind sie grundsätzlich der größten Exaktheit fähig.

Damit fällt zugleich ein Licht auf den wissenschaftlichen Charakter, der in ihnen höchst einflußreichen dogmatischen Begriffsbildung. Gäbe es etwa ein einziges großes Rechtssystem wie das römische, so schiene innerhalb seines Geltungsbereiches die Aufgabe der Rechtsphilosophie äußerst vereinfacht. Sie würde dieses System für absolut halten, die rechtsphilosophische und rechtsdogmatische Aufgabe fiel inhaltlich zusammen. Ihr einziges Thema, das römische Recht, systematisch aufgebaut, praktisch bewährt in seinen Grundlagen vor der Ratio zahlreicher Geschlechter gerechtfertigt, wäre zwar in diesen Qualitäten stets weiter zu vervollkommen, in den Grundzügen aber würde seine dogmatische Entwicklung die Entwicklung des Rechts bedeuten.

Nun gibt es aber andere Rechtssysteme, in ihrem Aufbau ebenfalls konsequent, praktisch ebenfalls bewährt und diesen Eigenschaften entsprechend ebenfalls in Dogmatiken systematisch entwickelt. Das ist ein Tatbestand, der die Rechtsphilosophie vor eine ganz neue Situation stellt, der die Verwickelungen ihrer Problematik erzeugt und sie in theoretisch unschlichtbare Methodenstreitigkeiten führt.

Und ganz analog liegen die Verhältnisse in Kunstwissenschaft und Theologie. Die meisten Ästhetiker des 19. Jahrhunderts sind, ungeachtet ihres Anspruchs die Schönheitswerte universal und absolut zu begründen: echte Dogmatiker des Klassizismus. Denn „schön“ ist im strengen Sinne ein spezifisch klassizistischer Begriff. Wir sind nur so sehr in der Gewalt dieser Geschmacksrichtung, daß wir einen anderen Terminus für die Bezeichnung nicht klassizistischer Ideale nicht zu finden vermögen. So lange demnach die ästhetische Reflexion andere Möglichkeiten des Schönen gar nicht sieht, so lange kann sie glauben, analog der Tätigkeit des juristischen oder theologischen Dogmatikers (welcher das christliche Bewußtsein expliziert) ihren Inhalt zugleich absolut zu rechtfertigen.

Weshalb sieht sie diese andern Möglichkeiten nicht ohne weiteres? Die Gründe liegen nicht im „Möglichen“, dessen Reich unübersehbar viele geschlossene Systeme bergen mag, sondern daran, daß die Menschheit nur in seltenen und großen produktiven Momenten, von denen weniger dies zu sagen ist, daß sie nur alle tausend Jahre einmal auftauchen, als dies, daß sie jeweils tausend Jahre vorbereitet sein müssen, um aus tausendjährigen historischen Substanzen herauszuspringen, neue dogmatische Systeme zu entdecken bzw. zu prägen imstande ist. Erhebt sich nun aber die Philosophie in einer konstruktiven Höchstleistung über die besonderen dogmatischen Systeme oder erhebt sie eines über die andern, so fragt sich, ob damit die andern „falsch“ werden. Waren sie systematisch streng aufgebaut, so daß die Philosophie sich auf die Dauer ganzer Epochen mit ihnen verwechseln konnte, so müssen sie auch „richtig“ bleiben. Aber der „Wahrheit“ gehen sie verlustig.

Wodurch aber haben sich die dogmatischen Systeme voneinander unterschieden? Ganz offenbar durch die Prämissen, auf denen sie folgerichtig aufgebaut waren.

Aus einem unübersehbaren Reiche möglicher theoretischer Richtigkeit hatten sie bzw. die schöpferischen Zeitalter oder Kulturen, denen sie Ausdruck gaben, diese Prämissen ausgewählt und die auf diesen beruhenden folgerichtigen Systeme so lange auch für wahr gehalten bis tiefere Gründe diesen Glauben in Irrtum verwandelten. So erst verliert es seine Paradoxie, wenn Ranke gelegentlich (10. 6. 1828) schreibt: „Diese Leute sind Idealisten, Liberale, Rationalisten, und ihre Überzeugungen hängen gut zusammen, obwohl sie falsch sind“.

2. Auch ein zweiter Vorwurf: der Relativismus zersetze das Reich der Werte und liefere dasselbe dem Fluß des Geschehens aus, trifft wohl gewisse naturalistische Geschichtsbetrachtungen, nicht jedoch den Historismus der Historischen Schule.

Wie man sich auch die Zusammenhänge dieses durch jahrhundertelange psychologische Gewohnheiten merkwürdig verblaßte und verengte Reich unzähliger Qualitäten nicht nur des Wahren, Schönen und Guten, sondern ebenso etwa des Edeln, Stolzen, Großen, Starken, Mächtigen, Wuchtigen, Gewaltigen, Trotzigen, Schroffen, Harten, Herben, Rauhen, Schwerfälligen, Groben, des Reinen, Innigen, Demütigen, Hilflosen, des Anmutigen, Lieblichen, Zarten, Zärtlichen usw. wie sie das lebendige Leben, Kunst, Dichtung, Weisheit, Klugheit, Liebe, Haß, Sinnlichkeit, Humor, Hoffnung, usw. aus der Welt herausarbeiten, systematisch deuten und denken mag, die Historische Schule hat nie daran gedacht, den Wertcharakter dieser Werte dadurch zu gefährden, daß sie denselben erst aus Lebenswerten ableitete. Sie hat auch nie behauptet, man müsse Vernunftwerte auf Lebenswerte begründen, wie das der Psychologismus tut, wenn er etwa ästhetische Geltung auf faktisches Gefallen und Genießen gründet. Der Sinn der historistischen „Lebensphilosophie“ ist ein ganz anderer. Wo wir immer ihren Formulierungen begegnen (die ja untereinander wieder stark variieren können), da finden wir, daß die dort ins Auge gefaßte Verschmelzung von sachlicher Einsicht mit irrationaler Lebendigkeit nie einen andern Sinn hat als den, innerhalb der Kulturwerte, deren Geltung stets vorausgesetzt ist, eine eindeutig auf dies irrationale Subjekt bezogene Auswahl zu treffen. Die „Lebensphilosophie“ der Historischen Schule begründet nie Kulturwerte auf Lebensstatsachen, sondern sie trifft ganz analog zum Verhalten der dogmatischen Systeme zum Reich der theoretischen Möglichkeiten auch im atheoretischen eine engere Wahl, sie errichtet innerhalb des Reiches der Werte ein höheres Stockwerk des wahrhaft Wertvollen, weil wahrhaft Wesentlichen. Genau so haben Forderungen des Erlebens oder der Echtheit einen



vollen Sinn erst darin, daß sie fordern: was ich sage, das soll nicht nur richtig, es soll auch erlebt sein. Erlebtheit oder Echtheit haben den Sinn eines Kriteriums höherer Wahrheit, welche aus Möglichkeiten des Wahren diejenigen heraushebt, welche als erlebte, durchlebte, durchblutete für ihren Verkünder einen besonderen Rang beanspruchen.

3. Dazu kommt ein Drittes: diese Werte werden positiv ergriffen. Nichts liegt dem genuinen Historismus der deutschen historischen Schule ferner als „zersetzender“ Relativismus.

Es gibt auch einen negativen Historismus. In der modernen Skepsis 10 und in der rationalistischen Religionskritik bis zu Hume und Lessings Nathan war das negative Ziel lebendige Aufhebung der positiven Religionen durch Relativierung ihrer Positivitäten zugunsten eines ausreichenden Minimums sittlicher und metaphysischer Gemeinsamkeiten. Innerhalb engerer Grenzen diente die rationalistische Bibelkritik denselben Zielen religionsphilosophischer Polemik.

Wenn aber der junge Herder schon in den längst nicht ausgeschöpften Fragmenten über die neuere deutsche Literatur des klassischen Musters das Eigenrecht der deutschen Sprache entgegenstellte oder wenn Möser Friedrich dem Großen entgegensetzt, es sei Übermut, alle andern 20 schönen Bäume auszurotten, um lauter Pfirsiche zu essen, es gälte die Produkte unseres Bodens zu veredeln, oder wenn Savigny die Gültigkeit eines Rechtssystems auf seine Harmonie mit dem historisch erwachsenen Volksgeist begründet, so liegen dem die denkbar positivsten Absichten zugrunde.

Diese Historisten sind in erster Linie Exponenten des positiven Willens eines großen Volkes, die ihm gemäße Form nationaler Kultur zu finden. Der Historismus, der nur dadurch entsteht, daß diese Kultur so wie die historische Situation einmal war, im Kreise älterer Genossen geschaffen werden mußte, und daß sie im Zusammenhang damit eine neue Form der Humanität ausbildete, welche lehrte, auch 30 der gegnerischen Meinung die Achtung nicht zu versagen, ist seiner primären Intention nach nichts weniger als negativ zersetzend. Reflektiert man auf diesen gänzlich positiven Ursprung des deutschen Historismus, so könnte man seinen Relativismus geradezu als ein Nebenprodukt, als eine unbeabsichtigte Folgeerscheinung ihrer primären produktiven Einstellung ansehen. Wie denn das Ergebnis derselben weit eher ein Pleonasmus von Wahrheiten als eine Minderung derselben sein wird. Der Relativismus der Historischen Schule ist pluralistisch nicht skeptisch. Wo er seiner bewußt wurde und bereits die wesentlich 40 kontemplative Form geschichtsphilosophischer Reflexion annahm, hat er seinen theoretischen Ausdruck nicht in Äußerungen zersetzender Skepsis, sondern etwa in Goethes Gedanken über Weltliteratur gefunden oder in Betrachtungen, wie sie Ranke, in der Einstellung auf

„gesellschaftliche“ Verhältnisse an Schleiermacher erinnernd, am Schlusse der „Großen Mächte“ angestellt hat.

„Nicht damals hat man von einer Weltliteratur geredet, als die französische Europa beherrschte; erst seitdem ist diese Idee gefaßt, ausgesprochen und verbreitet worden, seit die meisten Hauptvölker von Europa ihre eigene Literatur selbständig und oft genug im Gegensatz miteinander entwickelt haben. Ist es mir erlaubt, ein kleines Verhältnis mit den großen zu vergleichen, so möchte ich daran erinnern, daß nicht diejenige Gesellschaft Genuß und Förderung gewährt, wo einer das Wort führt und die Unterhaltung leitet, noch auch die, wo alle auf gleicher Stufe oder, wenn man will, in gleicher Mittelmäßigkeit nur immer dasselbe sagen. Da erst fühlt man sich wohl, wo sich mannigfaltige Eigentümlichkeiten, in sich selber rein ausgebildet, in einem höheren Gemeinsamen begegnen, ja wo sie dies, indem sie einander lebendig berühren und ergänzen, in dem Momente hervorbringen. Es würde nur eine leidige Langeweile geben, wenn die verschiedenen Literaturen ihre Eigentümlichkeit vermischen, verschmelzen sollten. Nein! die Verbindung aller beruht auf der Selbständigkeit einer jeden. Auf das lebendigste und immerfort können sie einander berühren, ohne daß doch eine die andere übermeistere und in ihrem Wesen beeinträchtige.

Nicht anders verhält es sich mit den Staaten, den Nationen. Entschieden positives Vorwalten einer einzigen würde den andern zum Verderben hereichen. Eine Vermischung aller würde das Wesen einer jeden vernichten. Aus Sonderung und reiner Ausbildung wird die Harmonie hervorgehen.“

III. Der Relativismus läßt also Richtigkeit und Werthhaftigkeit bestehen. Er hat keinesfalls notwendig eine zersetzende Tendenz. Weshalb vermag sich die Einsicht, alle Synthesis sei vom Willen mitbestimmt, d. h. dogmatisch, dennoch so schwer durchzusetzen?

Es ist selbst ein typisch dogmatisches Vorurteil, das ihr entgegensteht! Das Dogmatische will sich nie selbst erkennen. Und so sehr die Aufgabe der Philosophie in ihrem modernen „wissenschaftlichen“ Stadium gerade die sein müßte, gegenüber allen dogmatischen Inhalten Grenzzlinien zu ziehen, so unterliegt sie in bezug auf sich selbst meist einem immanenten Zug jedes „Glaubens“, einer (diesmal wirklich psychologisch zu verstehenden) Schutzmaßnahme des handelnden Lebens, das der Unbefangenheit bedarf, um seine substantiellen Ziele nicht aus dem Auge zu verlieren. Seit die mythischen und religiösen Kräfte die Führung an die profane Vernunft abgegeben haben, ist es diese, welche dem Leben das gute Gewissen gibt, indem sie seine Willensziele für solche der Vernunft selbst erklärt. Scharf besehen, bestehen zwischen Goethes ästhetischer Dogmatik des Klassizismus, der religiösen Dogmatik Ritschls und der profan-sensualistischen Philosophie John Lockes keine prinzipiellen Unterschiede. Der Idealismus der Freiheit ist die Dogmatik der Autonomie, der objektive Idealismus die Dogmatik eines harmonischen Lebensgefühls, der Naturalismus die Dogmatik der Sinnlichkeit. Alle drei Systemgruppen sind auf dem Grunde der mit ihrem Titel bereits bezeichneten Prämissen erbaut und aus diesen sind ihre Systeme in (idealiter) unwiderlegbarer Schlüssigkeit abzuleiten. An die Prämissen wird aber allezeit geglaubt.

Diese Prämissen sagen: welche Seite der Welt (von der wir genau so viel wissen, als bis heute die drei Parteien aus ihr heraus- bzw. in sie hineingearbeitet haben) die wichtigere und im Dienste ihres jeweiligen Ideals allein der Beachtung würdige ist.

Diese Relativität wird aber um so schwerer zugestanden, als jede dieser Einstellungen Inhalte der Welt eröffnet, welche, aus dieser Einstellung heraus gesehen, absolut sind und dadurch mit der geistigen Existenz ihres Entdeckers zu verwachsen, daß sie aufzugeben hieße, sich selbst aufgeben.

Und dennoch kann und darf nicht verkannt werden, daß gerade die letzten und mit dem Pathos der Selbstverständlichkeit, des Unbezweifelbaren vorgetragenen Prämissen, wie etwa beim Sensualismus, der Ausgang von der „Empfindung“ oder dem „Gegebenen“, diejenigen Sätze sind, denen die Idealisten wiederum mit „Empfindungen“, die zwischen Zorn und Heiterkeit schwanken, zu begegnen pflegen. 10

Denn lehrreicherweise: am gegnerischen Standpunkt hat jeder dieser Standpunkte längst den Postulatcharakter erkannt. Will man den Beweis, daß hinter allen unseren Theorien Postulate lägen, durch autoritative Äußerungen stützen, so stellen wiederum die Gegensätze der Theorien untereinander und ihre polemischen Auseinandersetzungen miteinander ein wahres Archiv scharfsinniger Beobachtungen über diese angebliche Schwäche jedes Standpunktes dar. Wir machen uns diese polemischen Feststellungen ausnahmslos zu eigen. Aber es gibt nicht nur „eingeschwärzte Werte“, sondern auch „eingeschwärzte Wirklichkeiten“. Und der Positivismus und Empiriokritizismus hat nicht nur Recht, daß die Idealisten angebliche Aprioritäten in die Welt des Gegebenen „hineintragen“, er selbst beruht ebenfalls auf einem Postulat: die sinnliche Seite der Welt sei die einzig wesentliche. 20

Bei allen diesen weltanschaulichen Streitigkeiten hat aber die Argumentation auf beiden Seiten eine Fehlerquelle, deren Aufweis ganz besonders geeignet ist, die Sachlage vollends zu klären. 30

Beide Standpunkte verlegen nämlich das Postulat, das ihren Standpunkt begründet, bereits in die Wahl der Beispiele, mittels welcher sie ihre Analysen fundieren. In erkenntnistheoretischen Streitigkeiten berufen sich Idealismus und Positivismus von vornherein auf zwei verschiedene Erkenntnisbegriffe. Der idealistische Rationalismus legt den Wesentlichkeitsakzent auf die Allgemeingültigkeitsseite des Erkennens, der Sensualismus auf die stoffliche Seite. Der idealistische Rationalismus will eine andere Form der Wissenschaft, und er beruft sich, um die theoretische Umschreibung dieses Postulats zu erläutern, dementsprechend auf Beispiele klassischer wissenschaftlicher Leistungen, bei denen der Anteil der apriorischen Konstruktion ein unleugbarer war. 40

Auf dieser Basis erreicht die Diskussion den scheinbar sicheren Boden rein sachlicher Erörterung und empirischer Fundierung.

Man kann gewissermaßen die Stadien dieses Weges verfolgen, wenn man darauf reflektiert, wie rein dogmatische Lehren, in deren normativer und imperativischer Fassung der Willenseinschlag, den wir allen Systemen zusprechen, am leichtesten zu finden ist, durch bestimmte technische Wendungen die Vortragsform von Beschreibungen annehmen können. So daß an die Stelle einer Explikation des christlichen Bewußtseins mit apologetisch bekenntnishaften Grundtenor eine „Beschreibung des christlichen Verhaltens“ treten kann<sup>1)</sup>.

Das ist das Modell einer ganzen Reihe von Kunstgriffen des Denkens. Statt „Soll“ zu sagen, „beschreibe ich“ „wahres“ Sein. In Prädikaten wie „wahr“ oder „ursprünglich“ schmuggle ich in schlichte Aussagesätze Wertungen ein. Und schließlich, das ist der verbreitetste und fast normale Fall, unterschlage ich auch das Prädikat des „wahren“ Verhaltens und drücke meine Wertung nur noch in der faktischen Wahl des Materials aus, das mir zur Fundierung meiner „wissenschaftlichen“ Lehren dient.

Wer je ernsthaft an Kämpfen des produktiven Lebens, sei es an religiösen, politischen oder ästhetischen teilgenommen hat oder auch nur ernsthaft und selbstkritisch ihre Struktur durchdacht hat, der weiß wie im praktischen Fall z. B. vor der Frage: „ist“ dies Kunst oder nicht, Theorie (und Phänomenologie) völlig versagen, aber der Wille (vielleicht auch der Widerwille) siegt.

Aber nicht nur in unmittelbarer Nähe des produktiven Lebens, auch in etwas größerer Distanz zu demselben entscheidet die Vorliebe für klassische oder romantische Musik, für bestimmte Verfassungs- und Rechtsformen über den Inhalt der Theorien. Mit der Auswahl der Meisterwerke ist die Entscheidung bereits getroffen. Auch rein akademische Erörterungen des „Plastischen“ spiegeln „Lebensfragen“ wieder. „Plastisch“, heißt in erster Linie klassisch antik. Für ostasiatische Lyrik, aber auch für Jean Paul gelten diese Werte so wenig wie die echt moderne und protestantische Entscheidung Lessings für das Suchen der Wahrheit für den kontemplativen Inder gilt oder auch nur die scharfe Akzentuierung von Wille und Verantwortlichkeit in der protestantischen Ethik für den Katholiken. Philosophische Berufung auf Selbstbesinnung setzt voraus, daß mein Bewußtsein bereits als maßgebend anerkannt ist. Die „unüberwindlichen Schwierigkeiten“, welche die Erklärung des Selbstbewußtseins zu allen Zeiten den Materialisten bereitete, setzt voraus, daß dieses aus dem Kreislauf der Natur erst einmal durch einen Wertakzent herausgehoben ward. Das „Selbstbewußtsein“ ist idealistisch gesetzt, gewollt, es ist unüberwindlich, weil es unüberwindlich sein soll. Sämtliche metaphysischen „Schwierigkeiten“ sind nach diesem Schema durch Postulate erzeugt.

<sup>1)</sup> Vgl. Ihering, Der Zweck im Recht II, 5. Aufl. (1916), S. 78.



Der ständige Bedeutungswandel und Rangwechsel von Seele, Leben, Bildung, Geist, Kultur, insbesondere von Seele, welche einmal im Idealismus als völlige Nebensache behandelt wird, dann wieder in dem emphatischen Sinne, in welchem man von seelenvoll spricht, eine Bedeutung gewinnt, welche sie weit über Geist und Kultur erhebt, dürfte besonders lehrreich sein.

Das wirft auch auf gewisse Fälle des „Psychologismus“ ein Licht. Wer etwa wie Fries in der Brüdergemeinde erzogen ward, aber auch wie Benecke noch so nah mit Schleiermacher und Heinrich Jacobi verbunden war, der muß, bei allen späteren Wandlungen, zum „Seelischen“ in einem ganz anderen Verhältnis stehen als ein Idealist, der alle Gewißheit in objektiven Werten besitzt. 10

Auch ein Begriff wie der des „Neuen“ bei Bergson, das in dem starren Mechanismus einer durch allgemeine Naturgesetze geregelten Welt unmöglich wäre, beruht auf einem Postulat. Hat das „Neue“ an sich einen a priori einsichtigen Wertvorzug? Spinoza hatte gerade den des starren geometrischen Seins auf das tiefste erlebt.

Gilt in allen diesen Fragen die Berufung auf die „Vernunft“? *La nature est la Raison, le naturell est le raisonnable* lehrte der französische Klassizismus. War er vernünftig oder war sein Vernunftbegriff klassizistisch? Jedenfalls aber war der Klassizismus im Rahmen der romanischen Kulturen von eminenter schöpferischer Fruchtbarkeit. 20

Die emotionale und existentielle Beziehung zwischen Subjekt und Inhalt einer Weltanschauung ist im obigen in sehr verschiedenen Wendungen bezeichnet worden. Die Prämisse eines Systems wird „geglaubt“, „gefordert“, „gewollt“, „postuliert“. Der Inhalt eines Weltbildes und damit etwa auch die Form bestimmter Methoden beruht auf einem primären „Interesse“, einer Wahl, einer Vorliebe usw. Der Inhalt einer Weltanschauung ist erlebt, erkämpft, in einer Entscheidung errungen. Zwischen Weltanschauung und Subjekt besteht ein „Lebensbezug“. Der Stil dieses Subjekts und seiner Weltanschauung decken sich, die Weltanschauung drückt ein bestimmtes Sein aus und nicht nur ein persönliches, sondern ebenso ein epochales. 30

Eine genauere Erörterung dieser Beziehungen, welche insbesondere auch die Beziehung zwischen „Sein“ und „Wollen“, besonders aber die Beziehung philosophischer Systeme auf den „Gehalt ihrer Zeit“ und die Bindung nationalökonomischer Theorien an bestimmte Epochen (kapitalistische, feudale usw.) und schließlich Fragen einer Soziologie des Wissens ins Auge gefaßt hatte, ist hier aus Raumangel zurückgestellt worden.

Ich möchte annehmen, daß das Verständnis dieser Zusammenhänge bereits durch die obige Zusammenstellung erleichtert werden kann. Alle diese Ausdrücke bezeichnen im Grunde dasselbe Verhältnis. 40

## 2. SINN UND GESETZ DER RELATIVITÄT.

Bis hierher haben wir den Ursprung alles Weltanschaulichen aus Wille und Wahl rein als Tatsache behandelt. Nun gilt es zudem seine teleologische Notwendigkeit zu begreifen.

I. Wenn Weltanschauungen letztlich in Forderungen gründen und damit aus Gründen schlichter Folgerichtigkeit die gesamte Kulturwelt

einschließlich der theoretischen in die Relativität dieser Forderungen einbezogen wird, so kommt der Sinn dieses Forderungs- und Auswahlcharakters von Weltanschauungen erst dann voll zur Geltung, wenn man darauf reflektiert, daß diese Wahlakte getroffen werden müssen, weil Weltanschauungen, so lange sie dem Handeln dienen wollen, gar nicht anders als „einseitig“ sein können.

Das ist der Sinn des im V. Kap. entworfenen Schemas einer Weltanschauungslehre: sie zwingt zu der Erkenntnis: wenn ich handeln will, dann muß ich für Einheit oder Mannigfaltigkeit votieren. Ich kann nicht Idealist und Naturalist zugleich sein. Ich muß als Handelnder das eine oder andere sein.

Aus diesem Kann und Muß spricht nicht menschliche Gebrechlichkeit, sondern ein Gesetz der Sache.

Was aber für die allgemeinsten weltanschaulichen Entscheidungen gilt, gilt für die konkreten, aus diesen aufgeschichteten notwendig ebenfalls. Nicht menschliche Gebrechlichkeit, sondern das schlichte Gebot der Folgerichtigkeit hindert uns zugleich klassisch und romantisch, naiv und sentimental, apollinisch und dionysisch, konservativ und fortschrittlich, verfeinert und naturnah, kompliziert und schlicht usw. zu sein. Und wenn man es sein könnte, dann könnte man es konsequenterweise nicht zugleich wollen. Die Kompromisse, die das praktische Leben schließt, bestätigen das am allerdeutlichsten. Man kann nicht zugleich in den Grundintentionen Schillers und Bürgers, Terborchs und Franz Hals, Platons und Antisthenes schaffen. Und wo dem Leben dennoch gerade dies zu gelingen scheint, wo Synthesen beider Pole in dialektischem Sinne gelingen, wo (*cum grano salis*) aus Platon und Antisthenes Aristoteles wird, oder aus Einheit und Mannigfaltigkeit ein Organisches, da steht eben Aristoteles neben Platon und seinem Widerpart und gehört weder der einen noch der anderen Partei an.

Gewiß sucht das Leben unaufhörlich Synthesen, aber die Geschichte bewahrt dieselben eben deshalb im Gedächtnis, weil sie jeweils etwas Neues brachten. Auch gibt es Gradabstufungen kontemplativer Distanz und aktiver Tatnähe. Nur die letztere zeigt unser Phänomen in vollster Geltung. Das sind aber nur Grade! Gewiß kann man auch, wie religiöse Erörterungen zu beweisen suchen, in einem gewissen Sinne stolz und demütig zugleich sein, aber praktisch kann ich nicht zugleich titanenhaft den Göttern trotzen und mich zugleich in wahrer Demut vor ihnen niederwerfen.

Man kann sich drehen und wenden wie man will, es ist schlechterdings ausgeschlossen, daß man zugleich Einheit gegen Mannigfaltigkeit und Mannigfaltigkeit gegen Einheit ausspielt. Höchstens Harmonie beider gegen beide und das ist dann wiederum etwas völlig Einseitiges. Kein Kompromiß kann den Inhalt haben: ich will sowohl „ja“ als auch „nein“ sagen.

Goethe hat diese Einsicht mehrfach so formuliert, daß nur die ganze Menschheit der Mensch sei: „Die himmlischen und irdischen Dinge sind ein so weites Reich, daß die Organe aller Wesen zusammen es nur zu erfassen vermögen.“ Nur die ganze Menschheit umfaßt alle Werte. Und wir wissen nun auch weshalb. Sowohl der Wille zur Einheit wie der zur Mannigfaltigkeit wie drittens der ganz besondere Wille zu harmonischer Entspannung haben bei der Entdeckung oder Prüfung dieser Werte zusammengewirkt. Alle drei Weltanschauungen sind an ihrer Schöpfung beteiligt.

Der einzelne aber kann im Konzert dieser Stimmen nicht alle Stimmen zugleich spielen. Entweder spielt er die erste oder die zweite Violine. Die Ekklektiker machen Nebengeräusche. Ich kann mich freilich außerhalb stellen, will ich aber handeln, dann muß ich meine Stimme wählen und diese Wahl — das Bild des Orchesters ist hier sehr anschaulich — ist es, die mir überhaupt erst meine Stimme, d. h. Inhalt gibt. Inhalt beruht auf Wahl und im Sinne des Wahrheitsbegriffes der Historischen Schule auf einem Lebensbezug. Er entsteht nur durch Lebensbezug und, vielleicht *malgré moi*, schließt er aus sachlichen Gründen andere Inhalte aus.

Es ergibt sich damit eine philosophische Situation, deren Schlüssel im Begriff der konkreten Vernunft liegt. In der Philosophie des deutschen Idealismus sind mehrfach Ansatzpunkte zu diesem Begriff zu finden. Sein entgültiger systematischer Sinn muß jedoch gegen bestimmte typische Mißverständnisse geschützt werden.

Mit Fichte können wir von dem Gedanken ausgehen, im wirklichen Ich sei ein unendliches und endliches, ein reines und empirisches, ein göttliches und weltliches zugleich<sup>1)</sup>. In jedem bestimmten Wissen ist die „allgemeine Freiheit“ mit bestimmten „Beschränkungen“ verschmolzen, durch welche das Wissen ein bestimmtes wird<sup>2)</sup>.

Diese Feststellung ist einwandfrei. Aber der Ansatz erlaubt eine Fortführung in einer nicht unbedenklichen Richtung. Man kann sagen: das unendliche Moment das ist das „ich denke“, das „ich will“. Dieses ist immer ganz da, das ist die Form. Das endliche Moment, das unausgesetzt ins unendliche, d. h. in eine zweite zeitliche Unendlichkeit drängt, das ist das Inhaltliche. Die Totalität der Inhalte schwebt dem Ich vor als ein abgeschlossenes Ganzes und hat als dieses religiösen Charakter. Aber über jedem besonderen Inhalt drängt in zeitlicher Unendlichkeit die Tatsache hinaus, daß dieses Besondere nie das Ganze sein kann. Darauf beruht die Notwendigkeit unendlichen Strebens.

Gegen diese Betrachtungsweise sind Vorbehalte geltend zu machen. Die „Totalität der Inhalte“ ist das, was dem kontemplativen Philo-

<sup>1)</sup> Vgl. die bedeutende Interpretation der Wissenschaftslehre von 1794 bei Richard Kroner, Von Kant bis Hegel I, S. 397 ff.

<sup>2)</sup> Die Tatsachen des Bewußtseins 1810, W. W. II, 551.

sophen oder der religiösen Sehnsucht vorschwebt. Dem Handelnden schwebt allerdings auch das Ganze vor, aber in dem ganz andern Sinne: daß eine bestimmte verantwortungsvolle Tat not tut, um durch eine bestimmte Gewichtsverteilung des Wesentlichen und Unwesentlichen diese Totalität in ihrem „wahren“ Wesen erst herauszustellen.

10 In diesem Sinne ist das Bild des unendlichen Strebens geradezu bedenklich. Daß sein ethischer Gehalt nicht „selbstverständlich“ ist, wie die meisten seiner Vertreter meinen, sondern spezifisch modern und spezifisch intellektualistisch, das soll kein fundamentaler Einwand sein. Aber es liegt in diesem Ethos des unendlichen Strebens die Gefahr, der Tat ihre verantwortungsvolle Bestimmtheit zu rauben, ein Ideal substanzloser Jagd nach dem Neuen in das geistige Leben hineinzutragen. Gehalten an die verantwortungsreiche Wahl eben dieses und keines andern Inhaltes ist diese Idee häufig ein Schreibtischprodukt, gepaart mit dem Aufklärungsvorurteil, im Halt eines bestimmten Glaubens stecke eine Borniertheit. Aber *in concreto* sind nur die „Epochen des Glaubens“ produktiv.

20 Im konkreten Leben befindet sich sowohl die Sache wie der schaffende Genius (als Person oder Volksgeist) in einem ganz bestimmten Zustande, einer „Situation“ und die Lösung dieser konkreten Situation liegt nie im Unendlichen, sondern im groß erfaßten Nächsten. Denn die Sache will ja bearbeitet werden. Bearbeiten aber kann man etwas nur in einer Richtung. Es gibt keinen sachlichen Fortschritt, der nicht auf einem Standpunkt beruhte und keinen Standpunkt, der nicht eine Entscheidung enthielte und keine Entscheidung deren Ja nicht auch ein Nein einschlösse.

30 Diese Entscheidung liegt aber für das schaffende Individuum auch noch aus einem anderen Grunde nicht im Unendlichen. Die schaffenden Genien sind zeitlich. Sie sind geboren und sterben. Im großen gesehen, rollt der historische Prozeß weiter, aber seine Bewegung, welche sich aus lauter konkreten Gliedern zusammensetzt, ist ausschließlich das Werk menschlicher Taten. Diese Endlichkeit des Schaffenden und seiner Taten trägt aber ein Moment der Diskontinuität in den Gesamtprozeß. Denn mit dem bestimmten Ausgangspunkte gewinnt das endliche Subjekt auch die Möglichkeit eines bestimmten Endpunktes und diesen erreicht es für seine Person in einem bestimmten Stil (im weitesten Sinne), der die absolute Lösung einer endlichen weil inhaltlichen Aufgabe darstellt. Nur in diesem Endenkönnen liegt die Möglichkeit  
40 von Gestalten, geschlossenen Systemen und Taten. Im Handeln schwebt dem Genius das denkbar Endgültigste vor: seine Tat. In kontemplativer Erhebung nach derselben vermag er sich wieder über sie zu erheben. Und noch leichter gelingt das dem unverantwortlichen Zuschauer. Selbst in dem angeblichen Vorbehalt des Schaffenden, auch anders



zu können oder dem Bewußtsein der Verbesserungsbedürftigkeit seiner Leistung steckt in leichter Dosierung ein Moment literatenhafter Insinuation. Dabei mag die Fundierung dieser Lehren auf rein intellektuelles Schaffen eine gewisse Einseitigkeit derselben begründen.

Der wahrhaft Handelnde handelt endgültig, ja man möchte fast sagen, er rufe recht eigentlich dem Augenblicke ein: Verweile doch! zu. Er schafft das, was not tut. Dabei schwebt ihm ganz gewiß das Ganze vor in seiner unendlichen Totalität, aber dank dem Akzent des Wesentlichen, daß er ihm verleiht, erfaßt er es im Bilde nicht der unendlichen, sondern der groß gefaßten nächsten Aufgabe. 10

Alle Werte, die wir kennen und als Menschen je kennen lernen können, haben diese Form des Nächsten; einen Wert, der nicht konkret wäre und damit nicht notwendig andere Werte ausschlösse, können wir höchstens glauben. *Credere quia absurdum*. Die großen Dinge, alles Große, was wir kennen, steht da in seinem Sosein. Gerade auf diesem beruht seine „zeitlose“ Geltung. Eine Summation und schließlich Systematische Vereinigung aller soseiender Inhalte führt aber nicht zu etwas Vollkommenen, sondern zu Widersprüchen. Es gibt kein „System“ aller Werte, sondern nur eine Systematik derselben, d. h. dem allgemeinen Charakter der Werthaftigkeit lassen sich alle Werte systematisch subsummieren; in einem Systeme, d. h. widerspruchslos vereinen, niemals. Das liegt bereits in der alternativen Form begründet, in welcher Werte anzuordnen sind. Eine Systematik der Werte kann wie eine Systematik der Weltanschauungen schlechtweg richtig und aller Relativität entzogen sein, aber „Systeme“, d. h. widerspruchslose Zusammenhänge von Wahrheiten, gibt es nur auf bestimmten Standpunkten. Sie sind entweder idealistisch oder naturalistisch oder individualistisch oder objektivistisch. Es gibt Systeme des römischen Rechts, des Klassizismus, der protestantischen Dogmatik. Aber ein System aller Rechte, aller Stile, aller Systeme kann es nach dem Satz des Widerspruches nicht geben, denn diese Systeme widersprechen sich in ihren Grundintentionen. Den einzigen Ausweg bietet die Hegelsche Dialektik, und diese scheint mir nur in ganz bestimmter Interpretation noch einen spezifischen Systemcharakter zu bewahren, in ihrer zeitlichen Erscheinung ist sie als System eben noch anzusprechen, in ihrem ewigen Gehalte stellt sie den größten Versuch einer Systematik der Wahrheiten dar, welchen die Philosophie bisher hervorgebracht hat. 20

Gerade Systeme müssen also einseitig sein und müssen einen bestimmten Inhalt haben, so lange sie den Anspruch erheben, weltanschaulich das Leben zu ordnen. Einem bestimmten Systeme entspricht in schlichter Folgerichtigkeit jeweils eine bestimmte Gestalt des Lebens. Auch hier ist es das Handeln, welches zu inhaltlicher Entscheidung zwingt. 30 40

In diesem Sinne darf man wohl sagen: die Tat begrenze oder die Quellen des Irrationalen seien in der realen sinnlichen Existenz des handelnden Menschen zu suchen.

Aber das Moment des Bedauerns, der Vorwurf der Verendlichkeit oder gar der Trübung eines „reinen Willens“, der hier mitzuspielen pflegt, trifft das Individuum als ein ungerechter.

10 Nicht als sei dasselbe nicht gebrechlich und frei von Schlacken der Endlichkeit oder als sei sein Wunsch, die Enge und Begrenztheit seiner irdischen Gestalt zu sprengen, nicht voll berechtigt. Aber wesenhaft beruht die Begrenztheit der Tat nicht allein auf diesen „Menschlichkeiten“. Die Tat als solche ist begrenzt, weil sie folgerichtig ist. Es gibt schlechterdings kein Wirken, das nicht unter den Bedingungen der Wirksamkeit stünde und zu diesen gehört notwendig eine konkrete, d. h. begrenzte Aufgabe.

Wenn uns dennoch eine Sehnsucht darüber erhebt, so ist es, soweit aus ihr nicht das bloße Verlangen spricht, der Qual der Verantwortung zu entinnen, die nach einer *Vita contemplativa*: in reiner Schau, die Fülle der Werte zu erfassen. Aber auch die Engel drängen, wenn sie handeln, mit Dreizacken teuflische Mächte zurück.

20 II. Damit hat sich der Gedankengang unseres V. Kapitels ein erstes Mal systematisch geschlossen: der Geist hat in der Totalität seiner Äußerungen mehr Werte entdeckt und geprägt, als sich der Zielsetzung einer konkreten Tat einordnen lassen.

Der Kontemplation, der philosophischen, der religiösen und ästhetischen, steht diese Fülle der Werte offen. Alle diese Werte liegen nebeneinander.

30 Soweit jedoch der Geist wirken und handeln will, muß er wählen. Nicht menschliche Enge, sondern eine Überfülle von Werten ist es, welche zu einer Wahl zwingt. Mit dem Handeln ist also Einseitigkeit notwendig gesetzt. Alles Handeln impliziert notwendig bestimmte weltanschauliche Entscheidungen, welche sich in schlichter Folgerichtigkeit schließlich zu großen Systemen entfalten lassen. Einzig und allein die Verbindung mit der Welt des Handelns und der Anspruch einer schließlichen Anwendbarkeit ist es, welcher philosophische Systeme ihre Einseitigkeit verdanken, aber zugleich mit dieser verdanken sie ihr auch ihre Form, nämlich den Charakter, inhaltliche Wahrheiten zu verknüpfen. Im Felde der Wahrheit gibt es nur einseitige Systeme, die „weltanschauungsfreie“ Systematik aber spricht nicht mehr von wahren Inhalten der Vernunft, sondern allein von Strukturgesetzen derselben.

40 Die Wahl, zu welcher die Tat zwingt, muß jedoch nicht nur notwendig getroffen werden. Sie muß (2.) zudem auch wahr getroffen werden. Und hier tritt der Wahrheitsbegriff der Historischen Schule in sein Recht:

der Inhalt meiner Werte muß aus Schicksal, Erlebnis und Prüfung fließen.

Aber dieses Kriterium der Intensität, der Erlebtheit, der Größe, der Kühnheit, der Bodenständigkeit, der Fruchtbarkeit lassen uns wohl die Inhaltlichkeit jeder Wahl überhaupt in einem neuen Lichte erscheinen. Es bleibt dennoch wie der Standpunkt des kategorischen Imperativs ein formales. Man hat diesen Kantischen Formalismus (obwohl er nebenbei bemerkt genau so relativistisch und historistisch ist wie alle formalen Maßstäbe der Wahrheit) hoch gerühmt. Er befreit das autonome Subjekt von jeder Bindung an bestimmte Materien. In der Strenge dieses Rekurses nur auf das Gewissen steckt etwas Großartiges, dem die bedeutende Kritik Max Schellers in ihrem negativen Teil nicht gerecht geworden ist. Denn der Ertrag der bisherigen europäischen Kulturgeschichte, welche ihm Scheler, zu einem materialen Wertsystem gruppiert entgegenstellt, ist *de facto* sehr vielschichtig, weltanschaulich mehrdimensional und bedarf durchaus selbst wieder der Gewissensentscheidungen.

Wendet man aber den Kantischen Standpunkt auf das konkrete Handeln an, das immer inhaltlich ist und sein muß, so ergibt sich hier allerdings eine Lücke seiner Theorie, insofern, als das formale Moment der Willensreinheit nicht den geringsten Gesichtspunkt dafür bietet, zu erkennen, mit welchem Recht nun ein konkretes Individuum in einer zur Beurteilung vorliegenden konkreten Situation gerade diese inhaltliche Entscheidung traf. Die Wahl muß nicht nur überhaupt getroffen werden, sie muß (2.) nicht nur inhaltlich erlebt, d. h. substantiell sein, sie muß (3.) auch inhaltlich bestimmt sein.

Eben diese Lücke aber kann ausgefüllt werden. Nicht durch eine inhaltliche Tafel der Werte, sondern bei voller Wahrung des Anspruchs der Autonomie, durch ein Schema, welches unsere streng im Geiste der historischen Schule entworfene Weltanschauungslehre zu liefern imstande ist.

Frei ist das Schema bereits oben umrissen worden. Es muß nun, wenn immer es schematisch bleibt, genauer bestimmt werden.

Nehmen wir an: wir dringen genießend und verstehend in ein klassizistisches System, sei es des Lebens, sei es der Weltanschauung oder der Kunst ein. Es erweist — halten wir uns vornehmlich an das ästhetische Beispiel — seine Großartigkeit in der Energie, mit der sein Schöpfer eines gewaltigen Andrangs sinnlicher Impulse gestaltend Herr zu werden vermochte. Wir fühlen wie seine Gestaltungen ihrer Macht teilhaftig wurden, weil hier dem Formtrieb ein gewaltiger Stofftrieb entgegenstand. Ihr Schöpfer fängt den Anprall einer drohenden sinnlichen Woge im eigenen Busen auf und stellt sich zugleich dem Lebensgefühl seiner ganzen Epoche entgegen. Er steht vor der Aufgabe, den gesamten Apparat ihrer Kunstformen im idealistischen Sinne umzuprägen, seiner ganzen Generation neue Ideale zu geben.

Endlich ist das Ziel erreicht. Als Ergebnis des Ringens steht ein künstlerisches Lebenswerk da, die junge Generation wächst in seinen Formen auf.

Sie wächst auf in Zucht, Ordnung und Formenstrenge, die Mannigfaltigkeit der Welt ist von ihr ferngehalten, sie lernt nur deren Einheit kennen. Aber damit ist auch der Moment gekommen, wo sich wird zeigen müssen, daß es Einheit und Form an sich überhaupt nicht gibt, sondern nur Form in fruchtbarer Spannung zu einem bestimmten konkreten Bewußtsein. Ein Formtrieb, der keinen Stofftrieb mehr zu bewältigen hat, verliert von Grund auf seinen Charakter. Form lebt und stirbt mit dieser Spannung. Sie kann ebenso Befreiung wie — unendliche Langeweile heißen. Und deshalb wird der Augenblick eintreten, wo diese junge Generation nach Leben und Sinnlichkeit schreien wird, ja muß, am besten gesagt: soll. Nicht nach psychologischen Gesetzen, sondern pflichtgemäß. Das Leben wird einen neuen produktiven Ausgleich der es nährenden Triebe suchen, es wird von dem Pole der ausgetrockneten Form nach dem andern vollsaftiger Triebe hinüberwogen.

Dieses Schema, das ein Modell des produktiven Lebens sein möchte, wie es ist, bedarf, um gegen Mißverständnisse geschützt zu sein, noch wesentlicher Erläuterungen und Ergänzungen. Aber eines kann es dem, der gewillt ist in seine Intention einzudringen, schon in dieser Form lehren.

Die Wahl der Weltanschauung erfolgt nicht nach psychologischen Gesetzen, auch nicht nach geschichtsphilosophischen Pendelgesetzmäßigkeiten oder Ermüdungsgesetzen, sondern erfolgt auf Grund ethischer Notwendigkeiten. Ein produktives Soll treibt die Entscheidung auf ihren Inhalt.

Man kann geradezu sagen, wo dies nicht der Fall ist oder war, da hatten Geschichte und Gegenwart keinen Anlaß, diese Tat als eine geistige im Gedächtnis zu bewahren. Eine Anschauung, der ein gewisser Zirkelschluß unterliegt, aber ein berechtigter, denn die Begriffe „geistig“ und „historisch“ decken sich.

Geistig aber heißt ethisch und niemals psychologisch, denn eine geistige Wahl aus „angeborenen Anlagen“ als solchen wäre völlig irrelevant. Anlagen werden relevant erst im Zusammenhange des Charakters. Aber auch dieser interessiert uns nicht als „angeborener“ und im strengen Sinne auch nicht nach seiner historisch-ererbten Substanz. Denn Charakter und Substanz müssen, wenn nicht „selbst-geschaffen“, so doch in ständiger Selbstaffirmation sittlich erworben sein, wenn ihnen sinnvoll Taten und Werke zugerechnet werden sollen. Diesen Gesichtspunkt immer erneuter, das Werden und die Auseinandersetzung mit der Welt begleitender Selbstaffirmation und Prüfung, braucht man keineswegs im pietistischen oder im rationalistischen Sinne zu eng zu



fassen. Auch der „naiv“, d. h. nicht nach Regeln, Rezepten und Maximen Handelnde und Schaffende „denkt“, wählt und prüft. Er ist zwar ganz der Sache zugewendet. Aber an der Sache arbeitet er implizite zugleich an sich, so daß wir wieder sagen müssen: Selbsterschaffung des Charakters, Verantwortlichkeit, Geistigkeit und historische Relevanz von Werken und Taten decken sich. Sie sind identisch.

Die Wahl produktiver Inhalte folgt aber primär überhaupt nicht dem Charakter als solchem, sondern einem Gesetz der Sache. Die Sache stellt das konkrete schöpferische Subjekt immer wieder vor die Aufgabe eines produktiven Ausgleichs zwischen Einheit und Mannigfaltigkeit. Im Wesen der Sache liegt es, daß ihre einseitige Formulierung immer von neuem solche Ausgleiche fordert.

Kennen wir aber diese Situation, so werden wir auch die inhaltliche Gestaltung dieses Ausgleiches jeweils zu bestimmen vermögen. Er wird in unserm schematischen Falle ein naturalistischer, er wird in bestimmten anderen Fällen nach apriorischen Regeln ein idealistischer sein müssen.

In diesem Sinne gibt dieses Schema die Möglichkeit, auch inhaltliche Entscheidungen in ihrer positiven Inhaltlichkeit theoretisch zu beherrschen.

## VII. DIE EINHEIT DER VERNUNFT.

### 1. DER ZUSAMMENHANG DER WELTANSCHAUUNGEN.

Damit scheinen Materialien genug gewonnen zu sein, welche uns erlauben, von weit mehr als einer typologischen Systematisierbarkeit der Weltanschauungen zu sprechen, vielleicht geradezu von einer über den Relativitäten stehenden Einheit der Vernunft. Keineswegs besteht mehr Anlaß, eine „Anarchie der Systeme“ zu beklagen.

I. Den ersten Baustein zu dieser Einsicht lieferte das zweite Kapitel. Es lehrte zunächst die rein sachlichen Beziehungen der Systeme zueinander: ihre begrifflichen Verbindungen, die Konstanz der aufbauenden Elemente derselben, die Dialektik ihres Übergangs durch Gewichtsverteilung dieser Elemente, ihre Verwandtschaftsgrade, ihre innere Variabilität; die Geleise und Richtungen ihrer Änderungen, die gleitende Skala ihrer morphologischen Übergangsformen, die typischen starken und typischen schwachen Seiten derselben, welche jeweils die starken Seiten der Nachbarn sind; ihre typischen Zugeständnisse aneinander, anderseits die Dialektik ihrer radikalen Überspitzungen; die Berührung der radikalen Flügel, nicht nur in der Mitte des wahrhaft „vermittelnden“ objektiven Idealismus, sondern auch an ihren radikalen Enden, die Verflechtung verschiedener nebeneinander bestehender polarer Tendenzen.

Die ganze Bewegung kreisend über einer offenbar stofflich konstanten Welt, eine Auffassung, welche insbesondere durch ein Schema begünstigt wird, welches wir ebenfalls im zweiten Kapitel benutzten: Das Ganze der Welt, das der objektive Idealismus in harmonischer Geistdurchdringung oder kontinuierlichem Aufstieg sah von der toten Natur über die lebendige, seelische, kulturelle zur geistig sittlichen Welt, zerlegt durch einen dualistischen Schnitt. Dieser Trennungsstrich, auch innerhalb der dualistischen Systeme selbst wandernd, von einem Pol zum andern, im Wandern bestimmte Probleme lösend, aber auch zugleich neue Schwierigkeiten erzeugend; und unter ihm derselbe Weltstoff, in einer Konstanz, welche erlaubt, von jedem einzelnen Begriff zu sagen, welche Veränderungen er im Wandel der Systeme notwendig durchmachen müsse, und welches bei seiner notwendigen völligen Vernichtung im Zusammenhange des andern Systems sein Ersatzbegriff werden müsse. Keine Seite der Welt demnach völlig ausgeschaltet, sondern nur typisch verarbeitet.

Denn auch der Materialismus umgeht ja die geistige Welt nicht, er gibt ihr nur eine charakteristische Deutung. Und selbst ein illusionistisch gewendeter Idealismus leugnet die Sinnenwelt nicht, aber er deutet sie als Trug.

II. Verständlich aber wird diese Rolle der Deutung am Ganzen dieser Welt erst aus dem weiteren Aufbau unserer Weltanschauungslehre. Die stoffliche Seite kann ins Unendliche erweitert werden, die Weltanschauungen werden ihre Deutung auch an einem wesentlich andersartigen Material üben. Mit einem Griff verwandeln sie Sinnenwelt überhaupt in „Erscheinung“ oder den Geist in Willkür, Zufall oder Sinnenprodukt.

In der Frage „was bedeutet mir das“, haben wir den eigentlichen Motor der dialektischen Bewegung auf dem im zweiten Kapitel gekennzeichneten Schienensysteme gefunden.

Bis jetzt haben wir bei der Interpretation unseres dialektischen Schemas stark den sachlichen Gesichtspunkt in den Vordergrund gerückt, indem wir sagten: die Sache fordert vom Handelnden einen produktiven Ausgleich.

Der Wahrheitsbegriff der Historischen Schule betonte mehr die im Subjekt liegenden existentiellen Notwendigkeiten. Beide aber sind korrelativ. Denn das geistige Subjekt nimmt ein existentielles Interesse gerade an der Sache. Die Sache aber erscheint dem Subjekte wieder in existentieller Perspektive.

Das Widerspiel zwischen Einheit und Mannigfaltigkeit, das wir im II. Kapitel in der Bewegung der Sache verfolgt haben, hat seine dynamischen Wurzeln in der Tiefe des Bewußtseins selber. Aus unmittelbarster Erfahrung kennen wir Widerspiel und Ausgleich sinnlicher und übersinnlicher „Interessen“ und Tendenzen.

Zwei Seelen wohnen, ach! in meiner Brust,  
 die eine will sich von der andern trennen;  
 die eine hält in derber Liebeslust  
 sich an die Welt mit klammenden Organen,  
 die andre hebt gewaltsam sich vom Dust  
 zu den Gefilden hoher Ahnen.

In einer ungebrochenen Sinnlichkeit liegt der Ursprung jedes Realismus, auch der erkenntnistheoretische Kampf um die Realität der Außenwelt hat seinen ethisch-existentiellen Hintergrund: er entscheidet die Frage: ist die sinnliche Seite der Welt würdig als die wesentliche anerkannt zu werden? Bezeichnungen wie Realität und Sein drücken Wertakzente aus. Das ist die Erkenntnis der Fichteschen ersten „Einleitung in die Wissenschaftslehre“, und das müßte die Philosophiegeschichte Fall für Fall bestätigen. In der Mattheit der Epigonensliteratur, welche selten genuine metaphysische Prägungen vollzieht, sondern innerhalb der großen Prägungen die nützliche Arbeit eines Ausgleichs von Widersprüchen versucht, kommt dieses Moment freilich nicht zur vollen Wirkung, aber bei den großen Klassikern von Platon bis Goethe ist es analytisch ans Licht zu heben. 10

Man könnte meinen, die wahre Aufgabe einer Metaphysik werde darin liegen, in rein kontemplativer Haltung und unter Aufhebung aller dieser Tendenzen des Willens rein auf das Wesen der Welt zu schauen. Die Größe dieser Aufgabe ist über jeden Zweifel erhaben. Ihre Lösung darf aber an der kritischen Feststellung nicht vorübergehen, daß alle Aussagen dieser Metaphysik, wenn sie zu uns „sprechen“ wollen, Bruchstücke echter Systeme sein müssen. 20

Wenn aber etwa eine letzte und echte Wirklichkeitslehre uns nur mehr lehrt, daß in der Welt „Physisches“ und „Psychisches“ nebeneinander „bestünden“, so sagt sie uns, wenn wir diese Ausdrücke aller ihrer Lebensbezüge zu uns entkleiden, weltanschaulich überhaupt nichts mehr. Weltanschaulich wird diese Aussage nur bedeutsam, wenn beide Weltmomente in ein Wertverhältnis zueinander gebracht werden und dann stehen wir sofort wieder in einem der drei großen Typen. 30

Ebenso besagt es gar nichts, wenn es in Wirklichkeit Einheit und Mannigfaltigkeit „geben“ sollte. Dieses „geben“ ist etwas ganz Vages, diesseits von Gut und Böse. Interessant ist erst die Antwort auf die Frage nach dem Rangverhältnis von Einheit und Mannigfaltigkeit, Form und Sinnlichkeit. Diese „wahre Wirklichkeit“ wäre deshalb für uns völlig qualitätslos, weil alle Qualitäten, welche von ihr ausgesagt werden können, Symbole unseres Lebensgefühles sind. 40

Das gilt für sämtliche Ansatzpunkte der philosophischen Systeme, es gibt kein „Gegebenes“, keine „Einheit“ und keine „Mannigfaltigkeit“ ehe sie primär vom Willen ergriffen werden. Und der Wille ist es auch einzig und allein, welcher unlösbare systematische „Schwierigkeiten“

schaft, indem zwei Prägungen von entgegengesetzter Tendenz aus elementaren Impulsen ergriffen werden und nun sich gegeneinander spannen. Durchdenkt man den in den vorhergehenden Kapiteln analytisch herausgearbeiteten Relativismus nicht nur der metaphysischen Systeme, sondern der gesamten Lebens- und Begriffswelt, so ist dieser Gesichtspunkt, daß diese Widersprüche nicht durch richtige Feststellung und durch reine Vernunft erzeugt sind, sondern durch Willenskräfte, geradezu erlösend.

10 In reiner theoretischer Kontemplation ist noch ein weiteres Ganzes zu erfassen: das Ganze der Bewußtseinstendenzen und das dialektische Ganze der Weltanschauungen. Weltanschauungslehre, das ist keine weltanschauliche Erkenntnis mehr. Der Geist als Ganzes ist nie in einen Willensrahmen einzufügen, seine Struktur kann nur noch konstatiert werden. Wir haben diese Struktur aufzubauen gesucht in einer Systematik weltanschaulicher Möglichkeiten, in welcher der Wille und das Handeln den Geist vorwärtstreiben. Auch diese Spannungen des Willens, deren jeweilige produktive Lösung der Geist sucht, sind konstante. Die Aufgabe des konkreten Subjekts in einer konkreten Situation, jeweils die wahrhaft fruchtbare  
20 Lösung dieser Spannungen zu finden, gab uns die Möglichkeit einer Schematik des produktiven Lebens, einer Theorie des Geisterkampfes, welche auch deren inhaltliche Entscheidungen nicht nur nachzuerleben, sondern auch nachzudenken gestattete.

Die Systematik der Weltanschauungen mündet so in eine Philosophie des Geistes. Geist ist gegenüber der weltanschaulichen „Wahrheit“ der weitere Begriff. Geistig heißt das Begründbare, und als unbegründbar haben sich im Ganzen unserer Betrachtung auch entgegengesetzte weltanschauliche Entscheidungen erwiesen. Aber diese Begründbarkeit folgt keiner erkenntnistheoretischen Logik mehr,  
30 sondern einer Logik des Willens.

## 2. GRUNDBEGRIFFE.

Unser Schema stellt sich die hohe Aufgabe, den Gang des geistigen Lebens in seiner Inhaltlichkeit aus idealen Motiven begreiflich zu machen. Kaum hat das Denken dieses Ziel, sein genuines Ziel erreicht, so erhebt sich der Einwand: ist damit der Reichtum der Geschichte nicht in ein Hin und Her typischer Ausschläge aufgelöst, raubt dieses Schema dem Geiste nicht seine Zukunft?

Es ist beachtenswert, daß dieses Argument selbst da auftauchen kann, wo es folgerichtiger wäre, grundsätzlich zu argumentieren. Philosophie als Wissenschaft vollendet sich erst in einem restlosen inhaltlichen Be-  
40 greifen der Welt.



Zwei Postulate, denn hier stehen sich ein Postulat des Irrationalismus und eines des Rationalismus kontradiktatorisch entgegen, erweisen sich hier als so stark, daß sie sich praktisch nur zurückzudrängen, niemals völlig zu überwinden vermögen.

Wir erkennen das Recht dieser irrationalen Forderung voll an. Aber unser Schema läßt den Genius der Zukunft, wie den großen Genien der Vergangenheit, Spielraum genug. Es bedarf nur einer theoretischen Fortbildung.

Was lehrt uns die Analyse des Geistes des weiteren über die innere Logik seiner Bewegung?

Sie folgt zwar unserm dialektischen Schema, aber sie folgt ihm nicht — schematisch. Genau besehen, trifft zwar auch gerade das in tausend Fällen zu. Aber Klio geht über dieselben hinweg.

Die wenigen dialektischen Lösungen, welche die Historie unter zahllosen aufbewahrt, weil sie dieselben für aufbewahrenswert hält, stellen durchweg Ausnahmefälle dar, es sind besonders bedeutende, originelle, fruchtbare, überraschende „Reaktionen“ auf die geistige „Situation“ gewesen. Damit ist nicht gesagt, daß sie nicht aus unserem Schema zu begreifen wären, sondern dies, daß sie die Situation in einer Weise ausnützten, auf welche nur der Genius verfallen konnte. Das heißt, daß sie sich innerhalb des Schemas so bewegten, daß eine Bereicherung der geistigen Welt eintrat. Ist z. B. die Situation so, daß ein naturalistischer Ausschlag „nahe“ liegen würde, so ist es vielleicht gerade das Großartige der nächstfolgenden Lösung, die idealistische Basis noch überspitzt zu haben.

Nochmals gilt es, den Anteil des Subjekts, dessen Gehalt wir seine Substanz nennen wollen, neben dem der Sache ins richtige Licht zu rücken. Nochmals sei an ihre Korrelativität erinnert. In dieser Korrelativität stehen beide in derselben „Situation“.

Diese Korrelativität darf auch an dem durch Reitzensteins Analyse beleuchteten Beispiel Augustins nicht verkannt werden. An solchen Beispielen innerlichster Krisen, wofür die Seelenkämpfe Luthers ein zweites großes Beispiel wären, scheint jede „ideengeschichtliche“ Betrachtung zu scheitern. Mit nichten. Denn diese persönlichst erkämpften Lösungen haben nicht nur in welthistorischen Momenten Weltgeschichte gemacht. Es waren zugleich Krisen der christlichen Sache in diesen Individuen. Und diese christliche Sache lebte in denselben zugleich als ihre historische Substanz. Denn durch positiv gefärbte Sachen steht das Individuum in zahlreichen zeitlichen und räumlichen Gemeinschaften.

In dieser Hinsicht aber bedarf nun unser Schema einer wesentlichen Ergänzung. An sich könnte es das Mißverständnis erwecken, als verlaufe Geistesgeschichte in einer Folge rein individueller Aktionen und Reaktionen auf ständig wechselnde Situationen der Sache.

Demgegenüber ist zu betonen: „Situationen“ können Jahrhunderte brauchen, bis sie sich voll entwickelt haben. Und dies gerade darum, weil Substanzen ihre jahrhundertelange Vorgeschichte haben. Die großen weltgeschichtlichen Entscheidungen fallen keineswegs nur aus der Substanz der handelnden Individuen als solcher heraus, in diese Substanz sind die großen historischen Mächte eingegangen.

10 In bestimmten historisch zu analysierenden Graden hat das Individuum Teil an einer Überzahl objektiver Mächte, mit welchen es in bestimmten Beziehungen solidarisch ist. So das moderne Individuum an der Substanz europäischer Zivilisation, seiner Konfession, seinem  
20 Staat, seiner Nation, ihrer Sprache, Sitte, Lebenshaltung, seinem Stand, seinem Beruf, seiner Partei, seiner Familie, seiner Schule usf. Dies alles sind historische Potenzen, welche z. T. Jahrtausende zurückreichen und sich in diesen Jahrtausenden in ständig sich akkumulierenden Prägungen geschichtet haben, wobei die bereits erwähnte Dauerhaftigkeit einzelner großer suggestiver Prägungen besonders in Rechnung zu stellen ist. Erst innerhalb dieser weltanschaulich bestimmt und sehr mannigfaltig geprägten und geschichteten Substanzen liegt der persönliche Bereich, innerhalb welches das Individuum seine Voten  
30 fällt, welche in verschiedenen Graden auch gegen die vorherrschende Prägung gerichtet sein können.

Wer innerhalb dieser Substanzen eine produktive Haltung findet, den behält die Historie im Gedächtnis, das heißt aber nicht, daß ein naturalistisches Votum von großer Einprägsamkeit imstande sein müsse, das Gesicht einer idealistisch geprägten Kultur mit einem Schlage zu verändern. Es löst sein Subjekt auch nicht aus der historischen Substanz, an welcher es Teil hat, heraus. Vielmehr bleibt es seiner Substanz nach  
40 durchaus in zahlreichen umfassenderen Substanzen eingeschlossen und votiert nur innerhalb ihrer in einer neuen, diese Substanz bereichernden Richtung.

Solche Substanzen bringen in die Geschichte eine eminente Stabilität: die indische oder die europäische oder die russische Substanz umfaßt in ihrem Rahmen wohl alle weltanschaulichen Tendenzen, aber der substantielle Rahmen dieser Kultur bleibt (ebenfalls sich bewegend, aber in einem viel langsameren und zäheren Rhythmus) derselbe.

Dies dürfte die kürzeste Formulierung sein für den Begriff der Schichtung als eines wesentlichsten Hilfsmittels zur Verdeutlichung des Verlaufs geschichtlicher Bewegungen.

40 Nichts wäre deshalb irriger als eine Verwechslung unseres dialektischen Schemas mit traditionellen Polarisierungsschemen und Typenlehren.

Zu Dutzenden lassen sich polare Gesichtspunkte, die meist von Schillers genialer Gegenüberstellung von naiv und sentimental oder der Nietzscheschen von appolinisch und dionysisch abstammen, mit einem

gewissen Erfolg an geschichtliche Erscheinungen herantragen, d. h. durch dieselben restlos hindurchlegen.

Neigt man nun dazu, den jeweiligen Einteilungsgesichtspunkt philosophisch zu überschätzen, so scheint sich der historische Erscheinungsreichtum verblüffend und zugleich fruchtbar zu vereinfachen. Daß dabei gotische Kathedralen und indische Pagoden, ägyptische Kunst und moderner Expressionismus, Goethe, Hegel, und der Katholizismus zusammenfallen können, scheint bei dem bemerkenswerten und gewiß nicht zufälligen Zurücktreten des historischen Gewissens im letzten Jahrzehnte eher ein Vorzug als ein Nachteil zu sein. 10

Trifft aber dieser Vorwurf nicht auch unsere Einteilungen? Ja, haben wir uns nicht ausdrücklich dazu bereit erklärt, weitere polare Einteilungsgesichtspunkte den im II. Kapitel entwickelten hinzuzufügen? In der Tat, soweit sich andere Einteilungsgesichtspunkte aus den großen Weltanschauungen nicht ableiten lassen und, soweit sie sich im produktiven geistigen Leben als treibende Kräfte nachweisen lassen (in diesem Sinne ist im nächsten Abschnitt vom Widerspiel universaler und partikularer Tendenzen die Rede), sind wir bereit, diese Schemen zu akzeptieren. 20

Aber niemals zum Zwecke deduktiver Anwendung und insbesondere niemals ohne Berücksichtigung der oben und im folgenden entwickelten Gesichtspunkte. Über die deduktive Anwendung haben wir uns in dem Abschnitt über das Verstehen ausgesprochen. Der wichtigste Gesichtspunkt für die Anwendung polarisierender Schemen auf historische Erscheinungen ist aber der der historischen Schichtung dieser historischen Erscheinungen einerseits, der des Tendenzcharakters der Weltanschauungen andererseits. Unser Schema verwendet Polaritäten und Weltanschauungen als bloße völlig abstrakte Tendenzen. Es handelt sich um Entscheidungen über die abstrakte Richtung des jeweils eingeschlagenen Weges nach der Seite der Einheit oder Mannigfaltigkeit. 30

Unser Schema lehrt uns nachträglich begreifen, weshalb jeweils ein Ausschlag nach der einen oder andern Seite erfolgte. Die konkrete historische Gestalt aber, welche aus dieser Entscheidung resultiert, ist nicht allein durch diese Entscheidung bestimmt, sondern ebenso durch das historisch gegebene Medium, in welchem sich diese Entscheidung auswirkte. Dieses historische Medium ist zwar prinzipiell auch wieder nach unserem Schema zu begreifen, aber nur Schritt für Schritt in historischer Verfolgung seines Werdens. Es wird deshalb in praxi jeweils zunächst hinzunehmen sein, so wie es historisch gegeben ist. 40

In diesem bestimmten Medium wirkt nun nach unserem Schema eine bestimmte weltanschauliche Tendenz sich aus. Damit ist nicht gesagt, daß diese Tendenz und die vorherrschende, vielfach geschichtete Grundtendenz dieses Mediums identisch miteinander sein müßten.

Ja, das Gegenteil wird oft der Fall sein, was zu fühlen und bestimmt zu erkennen die Würze einer historischen Analyse ausmachen kann.

Es ist geradezu bedenklich, zu sagen: es „gäbe“ idealistische Systeme an sich. Es gibt nur eine ganz abstrakte idealistische Tendenz und daneben Systeme, deren Gehalt in der Richtung auf Einheit und Unbedingtheit hin dirigiert ist, weil diese Einheit befreiend wirkt. Es gibt Systeme in Bewegung und Spannung auf den idealistischen Pol zu und von ihm weg. Ohne dieses intentionale Moment wären sie nicht das, was sie sind. Dabei können diese ihrer Grundrichtung nach idealistischen Systeme ihrer Substanz nach dem naturalistischen Pole näher stehen als manches naturalistisch gerichtete System mit vorwiegend idealistischem Begriffsmaterial.

Es bestehen deshalb zwischen idealistische Systemen in Indien und in Europa Gegensätze, welche gar nicht zu überbrücken sind. Auf absolut sensualistischer Basis müssen idealistische Tendenzen zu völlig anderen Ergebnissen führen als etwa im Rahmen einer protestantischen Kultur.

Es ist deshalb schlechterdings gefährlich, den Terminus Typus nicht nur auf Tendenzen, sondern auch auf konkrete Gestaltungen anzuwenden, z. B. „Gotik“ als Typus einer stilistischen Möglichkeit zu betrachten, die nun auch außerhalb des mittelalterlichen Kulturkreises aufgesucht werden dürfte. Die Gotik ist eine durch und durch historisch bedingte Erscheinung. Wenn in ihr dieselbe Tendenz herrscht wie in andern außer-mittelalterlichen kulturhistorischen Erscheinungen, so kann die Erscheinung derselben trotzdem dank ihrer andern Substanz eine völlig fremdartige und unmittelbar mit dem gotischen Typus gar nicht zu vergleichende sein.

Selbst der bedeutendste Versuch dieser typisierenden Art Fritz Strichs „Deutsche Klassik und Romantik“ bleibt diesen Bedenken ausgesetzt. Vollendung und Unendlichkeit, das sind zwei an sich ganz abstrakte Tendenzen, die sich aber in Deutschland im Medium allernächst verwandter Bildungssubstanzen entfalteten. Einmal entfaltet sich die Romantik im engeren Sinne überhaupt erst innerhalb einer von unseren Klassikern geschaffenen, wenn immer dann erweiterten Basis. Dann kommt es doch nur auf die Folie an und wir sehen einzelne Klassiker romantisch und einzelne Romantiker klassisch. So scheinen mir „Vollendung“ und „Unendlichkeit“ Begriffe von zwei Tendenzen zu sein, mit deren Hilfe einzelne historische Erscheinungen interpretiert werden können. Nicht aber könnte ich mich entschließen, in der so nahe miteinander verwandten deutschen Klassik und Romantik typische Repräsentationen von Vollendung und Unendlichkeit zu sehen.

Nur in diesem Sinne umfaßt der eine Geist alle seine Erscheinungen, als schließlich alle geistigen Substanzen schematisch aus seinen Grundtendenzen abzuleiten sind.

In diesem und nur in diesem Sinne kann von einer Einheit der Vernunft uneingeschränkt die Rede sein.



## 3. UNIVERSALISMUS UND HISTORISMUS.

Damit ist zugleich der Boden bereitet, auf welchem die Gegensätze des Relativismus der Historischen Schule und des Universalismus der rationalistischen Systeme allein fruchtbar ausgefochten werden können: beide beruhen auf Postulaten, als der einzigen Basis, auf welcher Weltanschauungen beruhen können. Zugleich aber fällt nochmals ein Licht auf einige zum Verständnis konkreten geistigen Lebens fundamentale Tatsachen. 1. Daß Postulate nicht willkürlich gegeneinander stehen, sondern ihre tieferen mittels eines Schemas verständlichen und zu rechtfertigenden Gründe haben. 2. Daß Weltanschauungen Tendenzen sind. 3. Daß sich dieselben innerhalb mehrfach geschichteter, auch Ansprüche der Gegenpartei relativ erfüllender Medien entfalten und daß 4. solche Medien so entstehen, daß Werte, einmal entdeckt und dem geschichtlichen Leben eingegliedert, selbst vom gegnerischen Standpunkte aus nicht mehr völlig auszuschalten sind.

Entstanden ist die universalistische Idee der einen inhaltlichen Vernunft nicht weniger aus Lebenskämpfen wie jeder andere Inhalt auch, sie ist entstanden als ein Postulat der Einigkeit, in welches Männer des 17. Jahrhunderts aus tiefster Not flüchteten, als sie den Unsegen der Positivitäten und Irrationalitäten an der Grenze des Erträglichen erleben mußten.

Am Ende des 18. Jahrhunderts hatte sich die Situation völlig geändert, man lebte in einer relativ uniformen Kultur, und was man jetzt in ihr erleben konnte, war u. a. auch ihre Sterilität. Man erlebte dieselbe zwar nicht überall, Kant erntete noch die Früchte des rationalen Zeitalters. Wohl aber erlebten sie die Männer, welche mit unserer werdenden Dichtung in Berührung kamen. Das ist etwas sehr Wichtiges. Es erfolgte nicht nur ein gewöhnlicher Stimmungsrückschlag gegenüber dem 17. Jahrhundert. Die deutsche Bewegung entdeckte etwas, was das 17. Jahrhundert noch gar nicht entdecken konnte, die Anfänge unserer neuen nationalen Dichtung. Die Geschichte hat diese neuen Werte erst geschaffen, dann entdeckt. Die Verfechter ihrer eigenartigen Schönheit und ihres selbständigen Rechts im Konzert der Völker sind Exponenten derselben großen Bewegung, welche unsere nationale Kultur erst zu einer neuen Blüte erschuf.

Wird damit die Positivität des deutschen Historismus nochmals in vollem Grade verständlich, so klärt sich zugleich in höherem Maße der Sinn des historischen Relativismus: aus einer produktiven Bewegung heraus forderten diese Männer ein eigenes Recht neben Antike, Italien, Spanien, Frankreich und England: man kann sich aber über die Relativität der menschlichen Wahrheiten nicht beklagen, wenn dieselbe gefordert ist. Die deutsche Eigenart neben der französischen folgt aus keiner

menschlichen Schwäche, die überwunden werden müßte, sondern ist postuliert.

Der Relativismus ist eine ganz positive Forderung. Man kann nicht in einem Atem über Relativismus klagen und zugleich zugeben, daß die Epochen unmittelbar zu Gott sind. Sie „sind“ nämlich gar nicht unmittelbar zu Gott — woher wissen wir das? — sondern sie sollen es sein. Allerdings auf Grund der Tatsache, daß sie es vor dem Richterstuhl unseres immer erneut die Werte prüfenden Wertbewußtseins verdienen. Das aber wäre nicht der Fall, wenn diese Epochen nicht in ihrer Eigenart eine Produktivität entfaltet hätten, welche — vor dem Bewußtsein der Historischen Schule schwerer wiegt, als die Vorzüge der „grauen Internationale“. Wobei nochmals zu bemerken ist, daß diese Produktivität primär an einer Kultur erlebt ist, dann auf der Grundlage einer neuen Humanität auch an den andern anerkannt ward. Und daß schließlich mittels unseres dialektischen Schemas auch diese Mannigfaltigkeit inhaltlich zu würdigen und der Einheit des Geistes systematisch einzugliedern ist.

Diesem Werterlebnis gegenüber stellt der Universalismus nichts weniger als eine Selbstverständlichkeit dar, deren Durchführung bloß am stumpfen Widerstande der ideenlosen Materie scheiterte, sondern er verlangt eine Willensentscheidung von äußerster Einseitigkeit und äußerster Tragweite: er verlangt zum Opfer die ganze Mannigfaltigkeit der Kultur. Und zwar diese Mannigfaltigkeit nicht nur im Bilde ihres kontemplativ zu genießenden Reichtums. Er verlangt von jedem einzelnen seine substantiale Positivität.

Der Satz, es gäbe nur eine inhaltliche weltanschauliche Wahrheit, impliziert im Grunde die Forderung, es möge der Mensch eine einzige uniforme Gestalt annehmen und für diese gäbe es allerdings nur noch eine inhaltliche und zugleich existentielle Pflicht. Er spricht das Soll aus, daß die gestaltenreiche Menschheit sich die Pflicht aufzuerlegen habe: Eins zu werden. Dieses Soll ist seinem Motiv nach natürlich nicht nur legitim, sondern ein erhabener Gedanke. Stellt man sich ohne weiteres auf seine Basis, dann ist alle weitere Argumentation allerdings unwiderlegbar. Aber gerade diesem positiven Erlebnis steht als das andere der großen Positivitäten der nationalen Sprachen, Stile, Lebensordnungen und Lebensformen entgegen. Und zwar nicht nur die Tatsache der Mehrsprachigkeit, sondern die Tatsache ihrer eminenten Fruchtbarkeit.

Die große und bleibende Entdeckung der Historischen Schule ist der Wert der konkreten Substantialität.

Die Entscheidung zwischen ihm und dem universalistischen Gedanken der Willensgemeinschaft ist offenbar einem Geisteskampfe anheimgegeben, in welchem die Pflicht besteht, die Grundwerte des Gegners auf das Genaueste zu prüfen, eine Pflicht, welcher gegenüber der sub-

stantialistischen Partei noch kaum Genüge geschehen ist! Die Entscheidung aber kann allein im produktiven Gewissen liegen. Ihr Kriterium heißt Fruchtbarkeit. Auch hier wieder sehen wir die produktive Bewegung der Geister zwischen polaren Tendenzen verlaufen, und wieder ist zu erkennen, daß es sich um einen Widerstreit von „Tendenzen“ und nur solchen handeln kann. Denn 1. hat die Auseinandersetzung zwischen substantialen oder partikularen Mächten auf der einen, den universalen auf der andern Seite seit langem in Sieg und Gegensieg zu Resultaten geführt, in welchem Erkenntnisse beider Parteien als wahre aufgenommen sind. So haben universale Mächte des Christentums, des römischen Rechts, der die antike Wissenschaft in sich aufnehmenden modernen Wissenschaft und Technik, der klassischen Kunst längst gemeinsame historische Bereiche geschaffen, aus welchen z. B. die nationalen Partikularitäten zum Teil ja erst nachträglich herausgetreten sind. Sodann enthalten auch diese universalen Mächte eine Fülle partikularer Inhalte, sie sind partikuläre Mächte, welche einer allen „Mächten“ immanenten imperialistischen Tendenz folgten, wobei zum zweiten auch nicht zu übersehen ist, daß diese universalen Mächte einschließlich der Mathematik und Technik nicht etwa dank ihrer „Richtigkeit“ universale Mächte sind, sondern universale Mächte, insofern als diese Richtigkeiten zuungunsten anderer als Wahrheiten erfaßt und damit zu nicht weniger einseitigen Lebensidealen umgeschmolzen sind als sie der paradoxeste Irrationalismus erzeugt.

2. Ist auch das partikuläre Moment prinzipiell keineswegs ein absolutes. Wo es seine Partikularität abgrenzen soll, im europäischen, im nationalen, bei Stamm, Heimatort, Sippe oder schließlich persönlichster Eigenart, das steht nicht in den Sternen geschrieben, auch diese Grenzziehung ist dem produktiven Geisterkampf anheimgegeben. Es handelt sich bei dieser Auseinandersetzung zwischen universalen und partikularen Tendenzen um einen ganz allgemeinen geistigen Prozeß, der sich etwa bei der Herausbildung von Nationalstaaten in Form interner Auseinandersetzung der nationalen Zentralmacht mit den partikularen Mächten im engeren Sinne ebenso abspielt wie bei der Auseinandersetzung der Nationalitäten mit universalen Mächten. Wenn Matthias Claudius 1776 an Herder schrieb: „Die Schriftsprache ist ein infamer Trichter, darin Wein zu Wasser wird“, so ist das derselbe Einwand, der im Namen der deutschen Sprache gegen die allerdings noch wesentlich dünneren Weltsprachen zu erheben wäre, und hinter der Gegenüberstellung von Wein und Wasser steckt das ewige Motiv des Bodenständigen, Gehaltvollen, Gewürzigen, Lebendig-Farbigen, der erdgewachsenen Charakterzüge gegen das nivellierende allgemeine, d. h. eben der Werte, welche wir als Entdeckung der Historischen Schule bezeichnet haben.

Nur auf dieser Grundlage haben wir auch als Philosophen ein begründbares Recht, unser Vaterland zu lieben, dessen Partikularität für jeden rationalistischen Standpunkt nur Derivat des Allgemeinen sein kann. Und wir haben dieses Recht, ohne die Freiheit aufzugeben, unsere historische Substanz, wie immer sie bestimmt sei, in stets erneuter Auseinandersetzung mit der Welt zu erneuern.

### SCHLUSS.

Das ist das Schema des produktiven Lebens selber, wie es im Rahmen der deutschen Geisteswissenschaften die Historische Schule entdeckt hat. In unausgesetztem Geisterkampf schafft der Geist die weltgeschichtliche Bewegung, indem er immer erneut seine historisch erwachsene Substanz fruchtbar zu wahren oder zu erweitern sucht. Dieser Kampf verläuft nach einsichtigen Regeln zwischen großen, weltanschaulichen Alternativen. Das Kriterium heißt Fruchtbarkeit.

Solange die Geisteswissenschaften an diesem Kampfe tätig teilzunehmen bestrebt sind, werden sie in Ziel und Aufbau seinem Gesetz auch unterworfen bleiben. Aus diesem Gesetze wird ihr Aufbau deshalb auch zu begreifen sein.

---



PB-3957-1  
5-11





CB19 .R63  
Rothacker, Erich, 1888-  
Logik und systematik der Geisteswissens

118208

CB  
19  
R63

118208

Rothacker, Erich  
Logik und systematik  
der Geistesweissenschaften

DATE DUE

SE 9 '71

BORROWER'S NAME

Rothacker  
Logik und ...

THEOLOGY LIBRARY  
SCHOOL OF THEOLOGY AT CLAREMONT  
CLAREMONT, CALIFORNIA



PRINTED IN U.S.A.



Ethik des Mittelalters. Von Dr. A. Dempf-Bonn. 112 S. M. 5.25

Ethik der Neuzeit. Von Prof. Dr. Theod. Litt-Leipzig. 184 S.  
M. 8.70

Psychologie. Von Dr. Friedr. Seifert-München

Pädagogik. Von Prof. Dr. Hermann Nohl-Göttingen

Charakterologie. Von Dr. Alfr. Bacumler-Dresden

Philosophische Anthropologie. Von Dr. B. Groethuysen-Berlin

#### **ABT. IV: STAAT UND GESCHICHTE**

Gesellschaftsphilosophie. Von Prof. Dr. A. Walther-Göttingen

Wirtschaftsphilosophie. Von Prof. Dr. O. Spann-Wien

Rechtsphilosophie. Von Dr. Hans Gerber-Marburg

Staatsphilosophie. Von Prof. Dr. G. Holstein-Greifswald

Geschichtsphilosophie. Von Prof. Dr. E. Rothacker-Heidelberg

Kulturphilosophie

a) Kulturwissenschaft. Von Dr. A. Dempf-Bonn

b) Metaphysik der Kultur. Von Dr. M. Schroeter-München.

#### **ABT. V: DIE GEDANKENWELT ASIENS**

Der vorderasiatische Kulturkreis. Von Prof. Dr. H. H. Schaeder-Breslau

Der indische Kulturkreis. Von Dr. H. Zimmer-Heidelberg

Der chinesische Kulturkreis. Von Prof. Dr. A. Forke-Hamburg.  
Etwa 225 S., etwa M. 10.50

Metaphysik des Orients und die griechische Philosophie. Von  
Prof. Dr. G. Misch-Göttingen

#### **ABT. VI: ORIENT UND OKZIDENT**

*(für später geplant)*

Jede Abteilung ist auch in einem Band gebunden zu beziehen.  
Die Beiträge ohne Preisangabe werden in den Jahren 1927 und  
1928 erscheinen.